Coordonatorul colecției: dr. LEONARD GAVRILIU

Redactor de carte: MARIA STANCIU

Concepția grafică a copertei colecției: VENIAMIN & VENIAMIN

Tehnoredactare computerizată: LILIANA KIPPER

MICA BIBLIOTECĂ DE PSIHOLOGIE

FRIEDA FORDHAM

INTRODUCERE ÎN PSIHOLOGIA LUI C.G. JUNG

Traducere, eseu introductiv
și note de
dr. LEONARD GAVRILIU

ISBN 973-98377-0-0

EDITURA IRI
1998

Ediția originală a apărut în Marea Britanie,
sub titlul *An Introduction to Jung's Psychology*,
la Editura Penguin Books Ltd., Londra, 1991

© Toate drepturile pentru traducerea în limba română
sunt rezervate Editurii IRI

CUPRINS

De la psihanaliză la psihologia analitică,
eseu introductiv de dr. LEONARD GAVRILIU 7
Notă editorială de C.A. MACE 37
Cuvânt înainte de C.G. JUNG 41
Prefață de FRIEDA FORDHAM 45
Capitolul 1. Preambul 49
Capitolul 2. Tipuri psihologice 63
Capitolul 3. Arhetipuri ale inconștientului colectiv 81
Capitolul 4. Religie și proces de individuație 103
Capitolul 5. Psihoterapie 118
Capitolul 6. Visele și interpretarea lor 131
Capitolul 7. Psihologie și educație 142
Capitolul 8. Jung despre sine însuși: schiță biografică 157
Glosar 181
Notă bibliografică 185
Lista institutelor jungiene 194
Privire panoramică asupra ediției de „Opere complete"
(*„Gesammelte Werke"*) de C.G. Jung apărută la
Walter-Verlag, în perioada 1971–1990 195
Indice de nume 203

DE LA PSIHANALIZĂ LA PSIHOLOGIA ANALITICĂ

Ruptura dintre Sigmund Freud și Carl Gustav Jung, survenită în 1913, și prin care „triumviratul psihanalitic" (Freud, Adler, Jung) s-a dizolvat pentru totdeauna, este explicată pe multe pagini și nu fără năduf în opusculul *Zur Geschichte der psychoanalitischen Bewegung* (1914)[1]. După mai bine de un deceniu, când Freud își va regăsi calmul necesar, (*„Selbstdarstellung"*, 1925)[2], relatarea va fi laconică și rece, ca de fapt divers: „Jung a încercat o interpretare în alt sens a faptelor pe care se baza psihanaliza, o interpretare *in abstracto*, impersonală și anistorică, prin care el spera să fie scutit de recunoașterea sexualității infantile și a complexului lui Oedip, ca și de necesitatea analizei copilăriei"[3]. Fiu al unui pastor elvețian aproape ateu, el însuși torturat în preadolescență de întrebări demonice cu privire la textele biblice, Jung a pășit în cele din urmă pe calea căinței iluminate, restauratoare, trăită ca o revanșă contra tatălui său, care practica religia ca pe o meserie oarecare, ca un mijloc de câștigare a subzistenței. În fața ateismului ireversibil al lui Freud, care îi va fi evocat spectrul tatălui detestat, a cărui moarte (în 1896) mama sa o primise ca pe o izbăvire, Jung și-a asumat o misiune apostolică: creștinarea psihanalizei. El a început prin a revizui în acest sens conceptul freudian de libido *(Wandlungen und*

Symbole der Libido, 1911, 1912), atrăgându-şi neîntârziat dizgraţia „marelui pontif" al mişcării psihanaliste.

Această adevărată *querelle de la libido*, cum inspirat o denumeşte Charles Baudouin[4], s-a soldat cu conturarea unei noi orientări psihanalitice, *psihologia analitică (Analytische Psychologie)*, termen care, luat ca atare, se deosebeşte de psihanaliză ca numele Sigmund Freud de Freud Sigmund. În conţinut, însă, deosebirile sunt uneori sensibile, începând cu rolul diferit atribuit sexualităţii şi terminând cu structura psihicului şi determinismul psihologic. Charles Baudouin a putut totuşi reliefa numeroase similitudini (deghizate) cu teoria freudiană. Dacă avem în vedere faptul că până şi conceptul de *inconştient colectiv* a fost fundamentat în realitate de Freud, în *Totem şi tabu* (1912)[5], am putea afirma că psihologia analitică a lui Jung este, în linii mari, cea mai reuşită pastişă a psihanalizei lui Freud.

Cu toate acestea, cea mai izbitoare deosebire între psihanaliza lui Freud şi psihologia analitică a lui Jung constă în aceea că, în timp ce primul concepea o teorie elastică, mereu deschisă în faţa faptelor, cel de al doilea nu ostenea să alerge după fapte care să ilustreze o teorie dogmatică *malgré lui*, inaptă de schimbări veritabile. Despre freudism nu-ţi poţi face o idee exactă decât parcurgând întreaga operă, pe când despre Jung îţi poţi face o imagine destul de completă dacă citeşti fie şi o singură carte mai cuprinzătoare din cele scrise după disidenţa din 1913.

A. *DESEXUALIZAREA LIBIDOULUI.* Aşa cum Freud a lărgit conceptul de sexualitate şi l-a echivalat cu conceptul energetic de *libido*, a cărui economie (deplasare, blocare, transformare) urma să explice întreaga gamă de comportamente individuale, în autorelaţiile şi heterorelaţiile unui individ dat, Jung a procedat la „lărgirea" conceptului de libido, operaţie care, din punct de vedere logic, constă de fapt dintr-o comprimare a sferei acordate sexualităţii.

Trecând la „desexualizarea libidoului", Jung face referinţă şi la unele schimbări, aduse în acest sens conceptului de către Freud însuşi. „Se poate spune — scrie el — că în domeniul biologiei conceptul de libido, aşa cum este acesta dezvoltat în ultimele lucrări

ale lui Freud şi ale şcolii sale, are aceeaşi importanţă funcţională ca şi conceptul de energie al lui Robert Meyer în domeniul fizicii." Iar în nota 32 din subsolul paginii ţine să precizeze: „Corectând ideea conservării energiei în conformitate cu teoria cunoaşterii, s-ar putea observa că această imagine este proiecţia unei proiecţii endopsihice a metamorfozelor echivalente ale libidoului"[6]. Mai departe va arăta că, deoarece la Freud libidoul este totuna cu instinctul sexual, el, Jung, înţelege să lărgească în mod absolut acest concept care, în forma sa restrânsă, ar incomoda punctul de vedere genetic şi n-ar putea explica toate maladiile psihice. „Numai un concept genetic al libidoului, care depăşeşte în toate direcţiile sexualitatea actuală (sau sexualitatea descriptivă), permite să se aplice teoria freudiană a libidoului în cazurile de psihoză"... Studiind paranoia, Freud — notează tangenţial Jung — s-a lăsat antrenat de particularităţile bolii dincolo de conceptul său primitiv de libido, întrebuinţând în acest caz acelaşi termen de *libido* pentru funcţia realului, ceea ce este în dezacord cu punctul său de vedere din cele „Trei studii"[7]. „Deci — conchide Jung — atunci când, aici sau în altă parte, vorbesc de «libido», este vorba întotdeauna de conceptul genetic care augmentează sexualitatea actuală *(das Rezentsexuelle)* cu o cantitate nedeterminată de libido elementar desexualizat"[8]. Freud (1914) va considera această „metamorfoză" drept o concesie făcută teologiei şi misticii religioase, edificarea unui „nou sistem etico-religios" care, cu toată invocarea faptelor, în realitate le desfigura sau ocolea datele concrete ale psihanalizei. „Toate reformele întreprinse de Jung în psihanaliză — observă Freud — pornesc de la intenţia de a înlătura scandalosul din complexul familial, de a nu mai regăsi acest scandalos în religie şi etică. Libidoul sexual a fost înlocuit printr-o noţiune abstractă, despre care se poate afirma că rămâne la fel de misterioasă şi de neînţeles atât pentru înţelepţi cât şi pentru nătărăi. Complexul lui Oedip era gândit doar pe plan «simbolic», mama semnificând aici inaccesibilul la care, în interesul dezvoltării civilizaţiei, trebuie să se renunţe; tatăl, care în mitul lui Oedip este ucis, este acum tatăl «interior» (*«inerliche» Vater*), de care ne-am emancipat spre a fi independenţi. Celelalte elemente

ale reprezentărilor sexuale vor suferi și ele desigur, cu timpul, răstălmăciri similare. În locul conflictului între năzuințele erotice contrare Eului și tendința de afirmare a Eului *(Ichbehauptung)* intră în scenă conflictul dintre «țelul vieții» și «inerția psihică»; conștiința vinovăției are corespunde la nevrotici reproșului de a nu-și fi atins țelul vieții. A fost edificat în felul acesta un nou sistem religios și etic care, întocmai ca sistemul adlerian, a necesitat răstălmăcirea, deformarea sau lichidarea rezultatelor reale ale psihanalizei. În realitate, au fost percepute din simfonia devenirii universale doar unele tonuri de sus caracteristice civilizației și nu s-a aplecat urechea la melodia impulsiei, cu forța ei originară de neînfrânt"[9]. Riposta lui Freud nu era departe de adevăr. Dar și opoziția lui Jung a avut ecoul ei pozitiv, determinându-l pe Freud să facă, mai târziu, distincție între *libido* ca investiție energetică pe care Eul o distribuie obiectelor tendințelor (impulsiilor) sexuale și *interes* ca investiție energetică privind toate celelalte manifestări cu sursa în „instinctele de conservare"[10].

Dezvoltând concepția unei psihologii energetice, în care se intersectează idei din Pierre Janet, Th. Lipps, L.W. Stern, N. de Groot sau L. Busse *(Geist und Körper*, 1903), Jung susține că această psihologie este finalistă în esența ei, admițând o desfășurare inversă a fenomenelor, de la efect la cauză, în sensul că o energie ar servi de bază transformării fenomenelor, s-ar menține constantă în ele și, în cele din urmă, ar produce, prin entropie, o stare de echilibru general. S-ar urma, deci, o direcție diferită (scop), care ar asculta invariabil (și ireversibil) de legea diferenței nivelului de potențial. Concepție care, de fapt, mistifică ideea de finalitate.

Psihicul (Psyché) este considerat un sistem energetic relativ închis, care include un fel de subsisteme numite *complexe*, compuse dintr-un element central, de natură afectivă, și dintr-un mare număr de asociații secundare, constelate. „Masa energetică" poate fi evaluată atât după numărul constelațiilor provocate de elementul central, cât și după frecvența și intensitatea relativă a „indicelui de tulburare" sau a „complexului"[11]. Cum, însă — argumentează Jung — nu se poate demonstra relația de echivalență

dintre energia fizică și cea psihică, rămâne să se postuleze existența unei *energii psihice speciale*, la rândul ei imposibil de separat de energia biologică (energia vitală), ca speță aparte a energiei universale (teză vitalistă). De aceea, arată Jung în a sa *Energetik der Seele*, „am propus să se desemneze această energie vitală, admisă prin ipoteză, și ținând cont de uzajul psihologic pe care îl avem în vedere, cu termenul de *libido*, pentru a o diferenția astfel de un concept universal de energie, rezervând biologiei și psihologiei dreptul de a-și construi propriile lor concepte"[12].

Demersul pare dictat de pure considerente științifice și, cum remarcă Raymond Hostie, i-a derutat pe unii cercetători, care s-au grăbit să-l considere pe Jung materialist și scientist, în timp ce alții îi lipeau cele mai contradictorii etichete: teist, ateist, gnostic, agnostic, idealist, materialist[13]. Jung, însă, chiar și pe acest teren al tratării energetiste a psihicului, nu pregetă să-și afirme idealismul și misticismul[14]. Afirmând că este o prejudecată ridicolă să se susțină că existența nu este decât materială, el aderă la un idealism de tip Berkeley, scriind: „Am putea [...] tot așa de bine să afirmăm că existența fizică nu este decât o simplă deducție, deoarece nu știm nimic despre materie decât în măsura în care percepem imagini psihice"[15]. După părerea sa, atât noțiunea de energie cât și aceea de conservare și de transformare a acesteia reprezintă o „imagine ancestrală" care somnolează în inconștientul colectiv, deoarece, argumentează el în spiritul metodei sale mito-poietice, „conform concepțiilor vechi, aceastã forță este sufletul însuși; noțiunea imortalității acestuia comportă conservarea, iar în ideea budistă și primitivă a metempsihozei (migrația sufletelor) se regăsește aptitudinea sa nelimitată de metamorfozare legată de durata sa infinită"[16]. Concluzia este una irațională: omul trebuie să se lase ghidat de inconștient[17].

La Jung, prin urmare, „desexualizarea" libidoului este secondată, ca de un corolar, de „dematerializarea" acestuia, ceea ce se observă clar atunci când el arată că prin energie psihică înțelege doar intensitatea procesului psihic, *valoarea sa psihologică*, valoare care corespunde „forței determinante a numitului proces, care se

exprimă în efecte («randamente») psihice precise. Nu concep libidoul ca o *forță* psihică — va simți el nevoia să nuanțeze — (...) Nu ipostaziez noțiunea de energie, ci o utilizez spre a desemna intensități sau valori"[18].

B. *STRUCTURA „SUFLETULUI"*. Protagonist al modului de expresie simbolic și propriu omului primitiv, căruia el îi face adesea apologia, Jung preferă să vorbească de „suflet" sau de „Psyché", mai degrabă decât de psihic. Între un termen și altul, însă, el nu pune semnul egalității: „În cursul cercetărilor mele m-am simțit îndemnat să fac o deosebire conceptuală între suflet și *Psiché*. Prin *Psiché* înțeleg —va preciza Jung — totalitatea proceselor psihice, atât a celor conștiente cât și a celor inconștiente. Prin suflet, în schimb, înțeleg un complex funcțional determinat și limitat care ar putea fi mai bine determinat de termenul «personalitate»"[19]. Deplângând punctul de vedere al psihologiei obiective, care ar ignora realitatea, dată și ireductibilă, a „sufletului", Jung se declară adeptul încurajării unei „psihologii cu suflet", adică al unei teorii a sufletului bazată pe postulatul unui *spirit autonom*. „Impopularitatea unei asemenea întreprinderi — arată el — nu trebuie să ne sperie, ipoteza Spiritului nefiind cu nimic mai fantastică decât aceea a Materiei"[20].

Pe scurt, după Jung sufletul uman nu vine pe lume *tabula rasa*, ci *sub formă* de creier gata structurat, „înnăscut", care înscrie în el istoria unei serii de strămoși infinită. Pe această realitate primordială, magmatică, se plantează personalitatea individuală, printr-un proces psihologic de *individuație* (în contact cu mediul, educația), dar în indisolubilă legătură cu ceea ce este denumit *„funcția transcendentă*, care determină liniile individuale de dezvoltare ce nu ar putea fi atinse doar pe calea normelor vieții colective (...). Individuația se află mai mult sau mai puțin în opoziție cu norma colectivă, căci ea este separare și diferențiere de general și constituire a particularului, dar nu o particularitate *căutată*, ci una întemeiată aprioric în dispoziția subiectului"[21]. Cu alte cuvinte, individuația reprezintă o lărgire a sferei conștientului, dar în strânsă dependență de rezervorul imens de experiență reprezentat de inconștient. În legătură cu

aceasta, Jung polemizează cu Freud care —susține el — a încercat să explice inconștientul pornind de la lumea exterioară, fapt care presupune *o dependență cauzală a inconștientului de conștient*. „Inconștientul preexistă dintotdeauna — va ține el să precizeze —, fiind predispoziția funcțională ereditară. Conștiința este un vlăstar tardiv al sufletului inconștient"[22]. Concluzie care, în general, nouă ni se pare corectă, minus idealismul.

În linii mari, Jung descrie trei straturi sau „trepte ale sufletului":

a) *Conștiința*, prin care — arată el — „înțeleg punerea în relație a conținuturilor psihice cu Eul; există conștiință în măsura în care ea este percepută ca atare de Eu"[23]. Primitivii cei mai rudimentari abia dacă posedă o specie de conștiință difuză a existenței și universului *(Allbewusstsein)*, care de fapt este o conștiință de grup. În rest, domnește o egalitate psihică originară, „o anumită naivitate puerilă care înclină cel mai mult pe om către prejudecata egalității structurii psihologice și a identității"[24]. Această „prejudecată" se întinde la primitivi nu numai asupra oamenilor, ci și asupra obiectelor din natură (animale, plante, fluvii, munți etc.), toate având ceva din psihologia omului, inclusiv vorbirea. Omul modern, desigur, are o conștiință individuală, dar aceasta este o cucerire de dată foarte recentă și este extrem de fragilă. Așa se explică, spune Jung, că psihologia este o știință empirică aflată încă în scutece. „Ar fi o nebunie să ne iluzionăm că am atins vreun pisc — scrie el. Conștiința noastră contemporană nu este decât un copilaș care abia începe să spună «eu»"[25]. Deci conștiința este un strat cu totul epidermic și evanescent.

b) *Inconștientul personal*, strat care cuprinde toate achizițiile vieții personale (lucruri uitate, refulări, percepții, gânduri și sentimente subliminale), precum și o serie de acte automate, gesturi, expresii faciale etc. Este stratul superficial al inconștientului, purtând amprenta experienței individului.

c) *Inconștientul colectiv*, strat al Psyché alcătuit dintr-o serie de conținuturi impersonale, posibilități congenitale de funcționare a psihicului în general, constând în primul rând din structura ereditară a creierului, reprezentată de „conexiuni mitologice", de motive

și imagini care se reproduc fără încetare la toți oamenii, în afara tradiției sau a migrației istorice. Acest strat abisal al inconștientului nu este numai general uman, ci și general animal, sediu al *arhetipurilor*, al *Sinelui*. „Sinele individual — spune Jung — este parte, porțiune sau reprezentant al unui fel de flux psihologic care există pretutindeni și în toate ființele, cu nuanțe particulare, și care renaște mereu cu fiece ființă. Din timpurile cele mai îndepărtate, acest mod înnăscut de a acționa se numește instinct; pentru modul de aprehensiune psihică a obiectului, am propus numele de arhetip (...). Arhetipul este o formă simbolică, intrând în funcțiune peste tot unde nu există încă nici un concept conștient, sau când rațiuni exterioare sau interioare îl fac imposibil"[26]. Toate ideile și reprezentările cele mai impresionante ale umanității, susține Jung, se trag din arhetipuri. Nu numai reprezentările religioase, ci și cele științifice, filosofice și morale nu fac decât să traducă în afară „lumea interioară", în variante adaptative neînsemnate operate de conștiință[27].

La această schemă de ansamblu a structurii „sufletului" se adaugă structuri parcelare, ambigui, cu semnificație particulară în funcționarea întregului sistem *(persona, Eul, umbra)*, precum și două arhetipuri antinomice *(anima, animus)*, toate având un rol mai mult sau mai puțin definit în dinamica *programată ereditar* a devenirii psihicului.

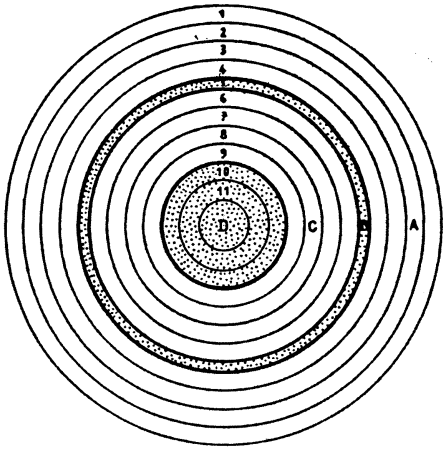
Persona reprezintă un complex funcțional constituit din motive de adaptare sau de comoditate și care, fără a se confunda cu individualitatea, este o atitudine exterioară, caracteristică desigur, dar raportată exclusiv la lumea din afară. „*Persona* — scrie Jolande Jacobi — este un compromis între individ și societate, privind aparențele pe care le afișează individul"[28]. După Charles Baudouin, *persona*, fără a se putea vorbi de o suprapunere absolută, corespunde cu Supraeul descris de Freud[29]. *Eul*, la rându-i, este un complex de reprezentări fixat „în centrul câmpului conștiinței", subiect al conștiinței individului, distinct de *Sinele* acestuia, care alcătuiește „subiectul totalității sufletului" (Psyché), inclusiv inconștientul, „mărime ideală care înțelege Eul în el însuși"[30]. *Umbra*, pe de altă parte, pare a fi un termen metaforic nu numai pentru

inconștientul personal, ci include și sfera onirică a individului. Este un fel de *alter ego* enigmatic, sumbru, un arhetip mai de suprafață totuși, un fel de vestibul spre adâncurile inconștientului colectiv, dar și un element antitetic al virtuților individului, compus din refulări (un soi de ladă de ecarisaj).

Anima și *animus*, care reflectă într-un fel bisexualitatea constituțională a embrionului, constituie constelații de arhetipuri antinomice, a căror emergență are loc în perioada pubertății și care reprezintă figurile mitice ale părinților. *Anima* este arhetipul feminin instalat în textura inconștientului individului de sex masculin, pe când *animus* este arhetipul masculin brodat pe canavaua individului de sex feminin. Cu cât este mai puternică influența exercitată de imaginea părinților, arată Jung, cu atât imaginea ființei iubite va fi substitutul pozitiv sau negativ al acestora[31]. De exemplu, *anima*, ca orice arhetip — explicitează Baudouin — „antrenează franjuri de mit și de primitivitate; ea este captată de implicații intime, infantile, sexuale, care fac din ea o noțiune psihanalitică în sens strict; se poate spune, în acest sens, că este legată, pe de o parte, de o imagine a mamei, iar, pe de altă parte, de o idee sau ideal de femeie, așa cum o concepe fiecare bărbat"[32]. Sexualitatea își are, astfel, boxa ei aparte în complexul arhitectonic al „sufletului". În rest, se mai descriu patru funcții fundamentale, două rationale și alte două iraționale *(gândirea și sentimentul, intuiția și senzația)*, ca forme distincte de manifestare a libidoului.

Voința și *atenția* i se par lui Jung „fenomene psihice secundare". Voința, de exemplu, prin care se desemnează o cantitate oarecare de energie aflată la dispoziția conștiinței și pusă în mișcare de motivația conștientă, este „un fenomen psihologic care îșI datorează existența culturii și educației morale. Ea lipsește în bună măsură din mentalitatea primitivă"[33].

Jung a procedat și la o transpunere grafică a acestor piese structurale ierarhice, zonale, ale sufletului:



1. Senzația
2. Gândirea
3. Intuiția

} Zona A

4. Sentimentul
5. Eul,
   Voința

} Zona B

6. Amintiri
7. Contribuții subiective
8. Afecte

} Zona C

9. Irupții
10. Inconștient personal
11. Inconștient colectiv

} Zona D

De pe pozițiile unui monism idealist, Jung afirmă că „tot acest organism psihic corespunde întocmai corpului care, desigur, este întotdeauna variabil în individualitatea sa, dar care, de altfel, prin toate trăsăturile sale umane generale, este *corpul* uman în genere și care, în dezvoltarea și structura sa, posedă încă vii elemente care îl leagă de animalele nevertebrate și, ca termen final, de protozoare. Din punct de vedere teoretic — subliniază el — ar trebui să fie posibilă degajarea inconștientului colectiv nu numai din psihologia viermelui, ci și din aceea a celulei"[34].

Din perspectiva psihologiei sale abisale mistice, Jung duce până la ultimele consecințe imaginabile cunoscuta lege biogenetică fundamentală a lui Ernst Haeckel. De asemenea, introducând arhetipurile *anima* și *animus*, el exprimă, în felul său, faptul real că fiecare organism sexuat include, într-o formă neevoluată, principiul sexual opus (în etapa de nediferențiere a gonadei, după cum este cunoscut, embrionul este hermafrodit, procesul de dezvoltare unisexuată desfășurându-se la un moment dat, dar păstrându-se rudimente organice ale sexului a cărui dezvoltare a fost inhibată; în anumite condiții poate avea loc, chiar într-un stadiu avansat de maturizare, fenomenul de *reversie sexuală*, de unde dramele transsexualismului și homosexualității). Toate aceste fenomene naturale sunt însă judecate cu consecvență prin prisma creaționismului supranatural. Combătând concepția freudiană a genezei naturale a psihicului, care dă câștig de cauză conștiinței, Jung crede că „tocmai punctul de vedere contrar este acela al gândirii tradiționale, un soi de psihologie arhaică, psihologie care, intuind inestimabila comoară de experiențe obscure ascunse sub pragul conștiinței individuale și efemere, nu privește sufletul individului decât în dependență de un sistem cosmic spiritual. Pentru ea nu este o simplă ipoteză, ci o axiomă faptul că acest sistem este o entitate dotată cu voință și cu conștiință, fiind chiar o ființă care se numește Dumnezeu — și care devine în acest fel chintesența întregii realități. Dumnezeu este ființa cea mai reală, *prima causa*, singura cauză grație căreia poate fi explicat sufletul"[35]. În lumina acestei concepții, psihologia analitică a lui Jung devine o predică pentru extazul mistic, pentru contopirea irațională cu primitivismul, cu magia și superstiția, cu instinctele „infailibile", cu impulsiile

abisale, cu era miturilor obscure[36]. „A te recunoaște modern — spune Jung — este a face în mod voluntar o declarație de faliment, este un gen nou de legământ de sărăcie spirituală și abstinență, este însăși renunțarea, încă și mai dureroasă, la gloria deșartă a sfințeniei, care întotdeauna este sancțiunea istoriei. Păcatul lui Prometeu este de a fi rămas fără istorie. De asemenea, păcat este și dezvoltarea conștiinței de sine"[37]. Pentru Jung, cucerirea personalității totale este cufundarea totală, frenetică, în animalitate. „Copilul... — spune el —, care nu are decât un picior în lumea conștiinței, care nu este încă siluit și înregimentat, dispune întotdeauna de flerul necesar pentru a conversa amical cu «animalul din el»; această din urmă expresie trezește în spiritul nostru un dezgust profund. «Acel animal din noi» este totuși cât se poate de natural și nu este mai abominabil decât animalele care trăiesc în natura ambiantă și care îndeplinesc în mod fidel voința Creatorului, ceea ce noi nu am putea pretinde, în ceea ce ne privește. (...) Animalele sunt cu adevărat ele însele. Animalul și planta sunt pentru mine înseși simbolurile ființei pioase"[38]. Asemenea idei atestă nu numai idealism mistic, ci și un iraționalism cu deschideri în imprevizibil, care l-a determinat, în 1933, să primească investitura de președinte al Societății germane de psihoterapie, în locul lui Ernst Kretschmer, care demisionase.

C. *NEGAREA FINALISTĂ A CAUZALITĂȚII PSIHOLOGICE.* Jung profesează o concepție de extracție neotomistă cu privire la determinism. El pornește de la premisa că divinitatea este *primum movens (causa prima* sau *causa causarum incausata)*, care imprimă existenței o desfășurare dinainte stabilită, prevăzută într-un plan secret.

Admițând o *causa prima*, este logic ca Jung să respingă cauzalitatea naturală, care nu ar face decât să provoace tot felul de deviații și perturbații în sistemul vectorial divin. În a sa *Energetik der Seele,* Jung consideră că este inadmisibil să se vorbească de „cauză finală", acesta fiind un concept hibrid, generat de confuzia punctelor de vedere cauzal și finalist. Este combătută ideea lui Wilhelm Wundt, după care punctul de vedere finalist nu este decât inversul celui cauzal. Dar, mai presus de toate, este atacată concepția cauzalistă a lui Freud *(reductio ad causam).*

Jung susține că finalitatea nu are în ea nimic cauzal, că nu comportă nici o idee de cauză, fiind — scrie el —„imposibil să se conceapă că determinarea ar fi în același timp cauzală și finală. Această contradicție intolerabilă nu provine decât din proiecția ilicită și nechibzuită în obiect a unui simplu mod de a vedea lucrurile (...). Principiul cauzalității — accentuează el — suportă fără contradicție inversiunea sa logică, dar nu același lucru se petrece cu faptele și, de aceea, finalitatea și cauzalitatea sunt incompatibile în obiect"[39]. Se trage numaidecât concluzia că finalitatea și cauzalitatea reprezintă două modalități antinomice de interpretare, una progresivă, cealaltă regresivă *(reductio ad causam)* și, dată fiind contradicția lor insolubilă, nu pot fi ambele acceptate ca adevărate.

Disocierea operată de Jung între cauzalitate și finalitate nu rezistă criticii. Enunțurile sale unilaterale și simplificatoare exclud corelația multiplă, complexă, dintre cauzalitate și finalitate, ignoră circuitele interacționale cauză–efect și contravin realității conexiunii inverse *(feedback),* pusă în evidență de mai demult, pentru ca azi să fie certificată de cibernetică și teoria sistemelor.

Teoria modernă a determinismului, dimpotrivă, definește finalitatea în contextul raporturilor de cauzalitate, finalitatea reflectând tendința de autoreglare și de autoconservare a sistemelor funcționale complexe și hipercomplexe, biologice și sociale, în cazul în care interacțiunile dintre cauze și condiții își păstrează o stabilitate relativă, neintervenind factori perturbatori de primă importanță.

Jacques Moreau denunță ca neștiințific așa-zisul „determinism normativ", care implică abateri spre finalism în sensul de înfăptuire la scară macro- și microcosmică a unor planuri prestabilite. „A afirma — spune el — că determinismul transmite un sens fenomenului biologic, spre exemplu, nu implică faptul că ar exista vreun scop dinainte stabilit (...). *A fortiori* nu există nici un indiciu că determinismul ar fi un mijloc de realizare a vreunui plan grandios. Nici un plan, însă, nu este conceput fără concursul activ al determinismului generator"[40]. Demonstrarea elegantă, de către P.K. Anohin, a faptului că orice reflex condiționat anticipează și înregistrarea biochimică a informației și a semnificației sale, într-o ordine care exprimă direcția proceselor reale, dă organismului posibilitatea de a prevedea

evenimente care încă nu s-au produs, dar care se vor produce în virtutea legăturilor esențiale, stabile și repetabile dintre acestea. „Proiectarea" acțiunii, ca scop, are loc tocmai pe baza includerii în structura organismului a unui lanț cauzal, cu inerția sa suficientă. Din anacronic, comportamentul devine în cazul acesta diacronic, reflectarea anticipată fiind condiția specifică a sistemelor cu autoreglare[41].

Expunând punctul de vedere cibernetic, care implică structuralitatea, funcționalitatea și determinismul, într-o viziune conexionistă, dinamică și monistă, I. Tudosescu găsește că finalitatea (ca orientare spre viitor a unor sisteme) este o expresie a cauzalității imanente. Finalitatea este în acest fel înțeleasă ca *predeterminare obiectivă proprie*, și nu ca predestinare; ca tendință internă către echilibru a structurilor, și nu ca program de dezvoltare automată imprimat de o *causa causarum incausata*, ca la Jung. „Interpretată ca expresie a *repetabilității condițiilor*, a *ordinii* constante în succesiunea genetică a fenomenelor — arată filosoful român —, *finalitatea nu se disociază de cauzalitate* (subl. L.G.), ci se manifestă ca o modalitate specifică a lanțurilor cauzale, în care schema șirului efectelor se structurează *anterior* acțiunii cauzelor care le determină, potrivit unor *modele de codificare* informațională înglobate structural în cauze"[42]. Lipsește însă de aici precizarea, absolut necesară, a direcției echilibrării (lacună care poate fi semnalată și la alți autori). Finalitatea este prin definiție proprie sistemelor care tind spre *echilibrul anabolic*, determinat cauzal de propria lor structură asimilatoare, spre deosebire de sistemele care tind spre *echilibrul catabolic* și cărora nu le este proprie finalitatea, ci, am spune, *fatalitatea*. Se vorbește de sisteme de decizie care își pot alege scopul, înțelegând prin acestea în primul rând pe oameni. Dar alegerea unui scop nu este un act de liber arbitru nedeterminat, ci rezultatul posibil al interconexiunilor dinamice dintr-un lanț cauzal mai lung sau mai scurt. „Libertatea sistemelor de decizie evoluate — notează Mariana Beliș — nu provine din ignoranță sau dintr-o inspirație aleatorie. Ea este libertate coordonată de un bloc logic cu posibilități ridicate de prelucrare a informației, ceea ce permite individului să-și urmărească starea optimală, în concordanță cu cea a semenilor săi"[43]. Așadar, finalitate și determinism cauzal nu se exclud. Cu toate acestea, pe plan teoretic, Jung se va

menține mereu pe poziția disjuncției dintre finalitate și cauzalitate. După decenii, el încă va mai susține că o explicație prin cauze poate fi *relativ satisfăcătoare* din punct de vedere științific, pe când din punct de vedere psihologic (?!) ea rămâne insuficientă în sine, deoarece „nu ne spune nimic asupra intenției pe care aceasta se sprijină"[44]. Necesitând interacțiunea, raporturile plurivoce dintre interior și exterior, inele cauzale interne și interacțiunea lor cu inelele cauzale externe, Jung va adânci de predilecție un *determinism intrapsihic* de factură marcat finalistă. Pentru el, *ideea*, de exemplu, este, în general, „o mărime fundamentală care există *a priori*. Ea deține această ultimă calitate de la stadiul ei anterior, imaginea primordială simbolică, pe când calitățile secundare, de abstracție și de derivare, îi vin de la elaborarea rațională pe care imaginea primordială le suferă în scopul adaptării la nevoile rațiunii. Imaginea primordială este o dimensiune psihologică reînnoită pretutindeni și întotdeauna într-o formă autohtonă... Ideea este o mărime psihologică care determină nu numai gândirea, ci, de asemenea, sub formă de idee practică, sentimentul... *Primum movens* pentru atitudinea introvertită, ideea este un produs pentru atitudinea extravertită"[45]. Această concepție specială a lui Jung este poate singura căreia i se potrivește învinuirea de determinism intrapsihic, „după care cauza tuturor actelor psihice este tot de ordin psihic și se află în interiorul subiectului", învinuire pe care, în mod cu totul eronat, Paul Popescu-Neveanu i-o aducea lui Freud, care, scrie autorul citat, „denaturează lucrurile în mod monstruos"[46].

Practic vorbind, Jung își trădează adesea concepția finalistă, descriind și explicând faptele într-un mod determinist-cauzal, dar fără a renunța totuși la principalul său punct de vedere interpretativ. Analiza deterministă a cunoscutului său caz clinic, tânărul ofițer care suferea de cardialgii, de o senzație de strangulare și de dureri acute în călcâiul stâng, „fără a avea nici o idee despre cauza acestora", ne descoperă fără greutate atât cauza exterioară (eficientă) cât și condițiile care au favorizat efectul (simptomele): (1) despărțirea de fata iubită, care se logodește cu altul; (2) lipsa de rezistență interioară, moliciunea, deprinderea cu răsfățul, cu satisfacerea tuturor capriciilor, datorate educației sentimentale primite din partea unei mame isterice. Jung, însă, în loc să se ocupe de aceste elemente reale,

urmărește o cețoasă pistă onirică (pacientul a visat că l-a mușcat un șarpe de picior), ne reamintește de fabula biblică cu Eva și cu mărul edenic, apoi conchide: „Visul cu șarpele ne dezvăluie un fragment dintr-o activitate psihică care nu are nimic comun cu individualitatea modernă a subiectului (...). Motivul șarpelui nu este cu siguranță o achiziție a sa, căci visele cu șerpi sunt frecvente, chiar la locuitorii marilor orașe, care poate n-au avut niciodată ocazia să vadă vreunul"[47]. Determinismul devine în acest fel mitologic și îi oferă lui Jung prilejul unor retrospective poetice până la erele revolute, arhaice, ale umanității. „Explicația în întregime rațională a unui obiect real — (deci nu pur și simplu presupus) — este o utopie sau un ideal. Numai obiectul ipotetic poate fi integral explicat de logică, deoarece el cuprinde încă de la început doar ceea ce a pus în el gândirea logică"[48]. Este o invitație la un *Einfühlung* iraționalist și panteist, demers în care Jung se întâlnește, în afară de Bergson (care este unul dintre maeștrii săi), cu Edmund W. Sinnicott, care încearcă să fuzioneze în noțiunea de scop „valorile spirituale, sufletul și pe Dumnezeu"[49].

D. *TIPOLOGIA JUNGIANĂ*. Din toată psihologia lui Jung, tipologia este incontestabil piesa de maximă rezistență, alături, poate, de descrierea penetrantă și comprehensivă a vârstelor omului[50]. „Tipologia lui Jung — scrie cu îndreptățire Nicolae Mărgineanu — e fără îndoială cea mai cunoscută și populară. Noțiunea de introversiune și extroversiune (sic!) și tipurile legate de variațiile ei dihotomice au intrat în limbajul de toate zilele"[51].

Tipologia jungiană este o magistrală dezvoltare a concepției unui precursor englez în această materie, Furneaux Jordan, a cărui scriere de bază, *Character as Seen in Body and Parentage* (London, 1896), este, de altminteri, pe larg prezentată de beneficiarul ei.

De remarcat în mod deosebit este faptul că, de această dată, Jung dă prioritate nu fanteziei speculative, ci datelor de observație clinică, pe care le clasifică și le corelează cu acuratețe. Desigur, se mai fac din abundență și reflecții mai mult de folclorist, etnolog, istoric al culturii sau literat (a se vedea, de exemplu, paralela dintre „instinctul apolinic" și „instinctul dionisiac"), însă astfel de „marginalii", chiar dacă uneori întrec măsura, nu subminează cu totul fondul științific al problemei. (Ba chiar, în paranteză fie spus, antiteza

Freud–Adler[52], primul un extravertit, al doilea un introvertit, plină de o anumită savoare, face în același timp câteva considerații de notabil rafinament psihologic în legătură cu personalitatea celor doi titani ai psihanalizei.)

Caracteristicile găsite pentru cele două tipuri fundamentale, cât și pentru cele opt tipuri derivate („funcționale"), în urma „titrării" funcțiunilor psihologice fundamentale (tipurile: logic extravertit, sentimental extravertit, senzitiv extravertit, intuitiv extravertit, respectiv logic introvertit, sentimental introvertit, senzitiv introvertit și intuitiv introvertit) se confirmă la oamenii reali ca fapte de personalitate bine stabilite, cu nuanțele și „ecuațiile personale" de rigoare, ca în orice tipologie umană.

Se pune, însă, întrebarea: *ce anume determină cristalizarea acestor structuri tipologice*, care în unele cazuri se polarizează net, pe când în multe altele abia dacă sunt discernabile, gradele de tranziție fiind confundabile?

Jung ne dă un răspuns plin de ambiguități, foarte aproape de dialectica reală a fenomenului. Autenticitatea faptelor abordate îi impune, parcă, mai multă rigoare științifică în concepție, adică circumspecție dialectică. Individul uman, arată el, posedă amândouă aceste mecanisme atitudinale, ca „expresie a ritmului său vital" *(bioritm*, am spune azi), și numai predominanța relativă a unuia sau altuia, a extraversiunii sau a intraversiunii, determină tipul. Evenimente exterioare și predispoziția interioară favorizează cel mai adesea un mecanism, în timp ce celălalt este stăvilit. De unde predominanța unuia din ele[53].

Nu se rămâne, totuși, la aceste considerații preliminare, care sunt foarte rezonabile. Arătând mai departe că între cele două *tipuri generale de atitudine* există un contrast atât de izbitor încât până și cei ce n-au nimic de-a face cu psihologia le pot deosebi cu ușurință, și că aceste tipuri se întâlnesc în toate păturile unei populații, indiferent de profesiune, sex, educația primită etc., Jung afirmă că acestea „își datorează cu siguranță existența unei cauze inconștiente instinctuale. Opoziția tipurilor, ca fenomen psihologic general, trebuie deci să aibă, într-un fel oarecare, antecedente biologice"[54]. Dovada? „În una și aceeași familie, unul dintre copii este introvertit,

al doilea extravertit" *(ibidem)*. Iar mai departe: „Doi copii din una și aceeași mamă pot să manifeste foarte de timpuriu cele două tipuri opuse, fără a se putea constata nici cea mai mică schimbare în atitudinea mamei. N-aș vrea deloc să subestimez importanța incalculabilă a influențelor parentale, totuși constatarea noastră ne obligă să conchidem, neapărat, că tocmai în predispoziționea copilului trebuie căutat factorul decisiv"[55].

În celebrele sale *Definiții*, care au rolul de a-i autentifica viziunea, concepția, înlăturând zgura contradicțiilor și „intruziunilor", Jung precizează că o atitudine înseamnă pentru dânsul o predispoziție a Psyché de a acționa într-o direcție sau alta, „de a fi predispus la un lucru determinat, inclusiv inconștient, ceea ce înseamnă însă să ai *a priori* o direcție spre un scop determinat, inconștient sau nu"[56]. Astfel că Paul Popescu-Neveanu notează corect că introversiunea și extraversiunea reprezintă la Jung direcțiile predominante în care se manifestă *elanul abisal* și se exprimă în structura emoțional-voluntară a individului[57]. Capul de afiș îl deține, este clar, „cauzele interioare, de ordin constituțional"[58].

După opinia noastră, concepția jungiană a predeterminării biologice și chiar „transcendentale" a extraversiunii și introversiunii *(apriorism)* se găsește total infirmată de rezultatele cercetărilor lui René Zazzo, în legătură cu individuația somatică și psihică a cuplurilor de gemeni univitelini, rezultate care converg cu acelea obținute și de alți cercetători, între care A.R. Luria. Studiind după o metodă a gemenilor perfecționată, preluată de la Arnold Gesell[59], procesul de formare a unor personalități distincte sau, cum se exprimă autorul, *procesul de individuație a gemenilor identici*, René Zazzo ajunge să clarifice „paradoxul gemenilor monozigoți crescuți împreună". Diferențierea acestor organisme, inițial identice, începe din uter, unde poziția diferită a embrionilor nu rămâne fără consecințe, ducând la efecte care se pot prelungi pe parcursul întregii ontogeneze. În anumite condiții, arată psihologul francez, „efectele eredității asupra genezei comportamentului uman pot fi practic nule"[60]. Revizuind conceptele, să le zicem „etanșe", incomunicante, de ereditate și mediu, Zazzo accentuează rolul considerabil al relațiilor interpersonale și ceea ce el denumește *micromediu*, ca formă de

socializare diferențiată a indivizilor, în cadrul dialecticii raporturilor interindividuale. „Ereditatea și mediul — spune Zazzo — nu ajung să explice formarea unei individualități, dar, totuși, individualitatea nu scapă unei explicații de ordin științific (...). De obicei se apelează la gemenii identici pentru a se dovedi identitatea lor. Eu le-am cerut o dovadă de nonidentitate, care pare să sfideze determinismul ereditate–mediu. Critica mea adresată metodei clasice a gemenilor implică, prin urmare, pe un plan mai general, o critică opusă concepției determinismului în psihologie"[61]. Cercetările lui Zazzo, la ale căror concluzii teza jungiană a ineității extraversiunii și introversiunii nu rezistă, și-au avut corespondentele lor în psihanaliză (H.S. Sullivan, Patrick Mullahy, Angelo Hesnard).

S-au găsit totuși psihologi care să încerce să demonstreze, *via et arte*, natura ereditară a tipologiei descrise de Jung[62]. Alții s-au mulțumit să verifice experimental ipoteza implantării profunde a celor două tipuri de atitudine, cu caracteristicile lor principale, în realitatea somatică și fiziologică a organismului, ipoteză plauzibilă, după părerea noastră. D.W. Corcoran, de exemplu, a găsit că intensitatea salivației la introvertiți, în cazul stimulării receptorului gustativ cu patru picături de suc de lămâie, este în mod semnificativ mai mare decât la extravertiți. Eysenck & Eysenck *(op. cit.)* au găsit o corelație marcat negativă între extraversiune și salivație la excitarea limbii cu suc citric natural, pe când corelația nu este semnificativă dacă se utilizează un substitut sintetic al sucului. Edgar Howarth și Nicholas F. Skinner au revizuit în mod critic aceste experimente, găsind exagerate disproporțiile raportate până atunci și încheind cu concluzia că „este prematură adoptarea reacției salivare la zeama de lămâie ca instrument de măsurare a personalității"[63].

În ceea ce ne privește, am observa că asemenea reacții nu pot face în nici un caz discriminarea între o însușire nativă și una dobândită (cum gândesc H.J. Eysenck și colab.), chiar dacă ar putea constitui mijloace cu totul exacte de diagnosticare și de evaluare cantitativă a tipurilor extravertit și introvertit. Dacă structurile aferente însușirilor genuine sunt *date* prin definiție, pe de altă parte, nu se poate dobândi nici o însușire în afara înscrierii acesteia, *cum nata est*, într-o structură funcțională de apartenență somatică (nervoasă etc.) și, prin

urmare, este firesc să poată fi detectată la nivel fiziologic și, cu mijloace adecvate, chiar măsurată. Învățarea poate modifica (și, în realitate, modifică) structurile submicroscopice, biochimice, care stau la baza determinării comportamentului interior, *determinând astfel determinantul* și apoi, după efectuarea schimbării, trecând din nou în situația de *structură determinată*, în interacțiune continuă, pluri-vocă, cu ansamblul intrasistemic și extrasistemic (mediul, în special complexul de relații sociale, socio-culturale), rolurile alternând la infinit, după concepția unui determinism *lato sensu* (Mario Bunge).

E. *C. G. JUNG ȘI NAZISMUL*. Este cu totul surprinzător faptul că valoroasa *Introduction to Jung's Psyhology* de Frieda Fordham, deși cuprinde un capitol consacrat biografiei lui Jung (cel mai lung capitol al cărții), trece cu totul sub tăcere un episod important din viața acestuia: ceea ce Charles Baudouin numește *„aventura germană"* (1930–1939) a lui Jung. Același autor, compatriot al lui Jung, este însă de părere că acuzația de rasism și de raliere la fascism este o calomnie și că, în realitate, Jung nu era nici rasist și cu atât mai puțin nazist: „Ești rasist dacă constați că un negru este negru?"[64] În apărarea lui Jung au sărit mulți alții. În monografia pe care i-o consacră[65], Anthony Stevens caută chiar să înlăture cu totul eșafodajul acuzației de nazism, într-un capitol intitulat „Aza-zisul antisemitism al lui Jung". Autorul citează pasaje elocvente din corespondența lui Jung din acei ani, precum și mărturiile unor evrei care l-au cunoscut îndeaproape, între care editorul său Gerhard Adler și credincioasa-i secretară Aniela Jaffé. Reiese că, dimpotrivă, Jung a acționat, pe cât i-a stat în putință, în favoarea evreilor și că, în ceea ce privește manifestările sale pronaziste, cel puțin uneori i-a fost forțată mâna.

Să vedem, însă, care sunt faptele și cum pot fi ele interpretate. În 1933, când Hitler a preluat puterea, marele psihiatru Ernst Kretschmer (1888–1964) a demisionat din funcția de președinte al Societății Generale Medicale Germane de Psihoterapie, societate care, nu mai departe de anul 1931, își axase lucrările pe dezbaterea problematicii viselor, ca un omagiu adus lui Sigmund Freud, cu prilejul aniversării a 75 de ani de la nașterea acestuia. Locul lui Kretschmer a fost ocupat imediat de Jung, care încă din anul 1930

era, de altfel, președinte onorific al Societății. „Ca toată lumea pe atunci — scrie Anthony Stevens —, [Jung] fusese impresionat de fulgerătoarea ascensiune a lui Hitler și înțelesese că dictatorul ar fi captat o formă extraordinară de energie din inconștientul teutonic"[66]. În noua sa calitate, Jung a fost obligat să conlucreze îndeaproape, timp de șase ani, cu profesorul M.H. Göring, văr al cunoscutului mareșal, căci el devenise totodată și redactorul-șef al revistei oficiale a Societății, *Zentralblatt für Psychotherapie*. În paginile acesteia, M.H. Göring le cerea psihoterapeuților nu numai să studieze cu luare aminte *Mein Kampf* a lui Hitler, ci să și așeze la baza întregii lor activități acea „Biblie" a nazismului.

O imagine de ansamblu asupra climatului politic și ideologic la care a trebuit să se adapteze Jung găsim într-un Appendix la *The History of Psychiatry* de Franz G. Alexander și Sheldon T. Selesnik[67]. Sub titlul *Jung and the National Socialists*, citim aici că noua „Deutsche Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie", precum și organul de presă al acesteia au acceptat în mod public concepția socio-politică instaurată în Germania hitleristă. M.H. Göring a anunțat această schimbare încă din primul număr al revistei de după înscăunarea lui Jung. „Această Asociație — «decreta» profesorul Göring — are misiunea de a-i organiza pe toți medicii germani în spiritul guvernului național-socialist, (...) în special pe acei medici care doresc să practice psihiatria în conformitate cu «Weltanschauung»-ul național-socialiștilor" *(Mitteilung des Reichsführers der Deutschen Allgemeinen Ärztlichen Gessellschaft für Psychotherapie*, în „Zentralblatt für Psychotherapie", 6, 1933, pp. 140–141). În același număr de revistă, Jung a semnat o declarație introductivă la „comunicarea" prof. Göring, în care, între altele, afirmă că „deosebirile reale și bine cunoscute dintre psihologia germanică și ebraică nu ar mai putea fi estompate, iar de pe urma acestei delimitări știința are numai de beneficiat" („Zentralblatt für Psychotherapie", nr. cit., p. 139). Într-un număr ulterior al publicației pe care o conducea, Jung nu a pregetat să insereze un atac vehement la adresa vederilor lui Freud privitoare la luarea în considerare a surselor din copilărie ale nevrozelor. Tot aici — notează F.G. Alexander și S.T. Selesnik — Jung atacă și „teoria iudaică" a lui

Alfred Adler referitoare la „voința de putere" ca element de bază al comportamentului uman. Comparând propriul său accent pus pe potențele creatoare ale inconștientului cu concepțiile așa-zis hedoniste ale lui Freud *(Lustprinzip)*, Jung îi acuză atât pe Freud cât și pe Adler că nu văd nimic altceva decât zonele întunecate ale naturii omului. Popularitatea de care se bucura metoda psihanalitică a lui Freud el o atribuia faptului că acesta subaprecia personalitatea pacienților, că „îl lovea pe pacient în punctul său vulnerabil, pentru ca, prin aceasta, să dobândească cu ușurință superioritatea"[68]. Profitând de situația ce i se ivise, de a-și „înfunda" adversarii întru psihanaliză, Jung intentează mai departe un fel de proces evreilor (și implicit, ba chiar și explicit, lui Freud), minimalizând „inconștientul colectiv" iudaic și exaltând arianismul ca pe un nebănuit izvor de creativitate. „Evreii — scrie el — au în comun cu femeile faptul că, fiind mai slabi din punct de vedere fizic, trebuie să țintească punctele de minimă rezistență din apărarea adversarului și, în virtutea acestei tehnici, care i-a dominat de secole, ei dispun de scuturi excelente în zonele în care ceilalți văd maximum de vulnerabilitate... Dată fiind cultura lor străveche, sunt capabili ca într-un mod cu totul conștient, până și în cel mai prietenos și tolerant mediu, să se lase în voia năravurilor ce îi caracterizează, în timp ce noi suntem prea tineri ca să ne facem «iluzii» despre noi înșine... Evreul, un nomad cultural, nu a creat și probabil că nu va crea niciodată propriile sale forme de cultură, deoarece toate instinctele și înzestrările lui depind de națiunea-gazdă, mai mult sau mai puțin civilizată. Inconștientul arian are un potențial mai ridicat decât inconștientul iudaic; este un avantaj și totodată și un dezavantaj al tinereții noastre, care încă nu s-a desprins total de barbarie (...). Spiritul inconștient al arianului înglobează tensiuni și elemente creatoare care rămân să se împlinească în viitor. Este periculos și inadmisibil ca aceste forțe creatoare să fie devalorizate, spunându-se despre ele că sunt un romantism infantil... După părerea mea, a fost o eroare a psihologiei mondiale din zilele noastre faptul că a aplicat fără discernământ categoriile ebraice — care nici măcar pentru toți evreii nu sunt valabile — la germani și la slavii creștini. Cel mai valoros secret al personalității germanului, sufletul său intuitiv creator, a fost declarat o banală

mlaștină de tip infantil. În același timp, vocea mea avertizatoare a fost suspectată de antisemitism. Suspiciunea aceasta mi se trage de la Freud. El a cunoscut sufletul german tot atât de puțin pe cât l-au cunoscut idolatrii săi germani. Au învățat ei ceva din puternica apariție în istorie a național-socialismului, la care întreaga lume privește cu ochi căscați de uimire? Unde au fost tensiunea fără precedent și avântul, atunci când național-socialismul încă nu exista? Au stat pitite în sufletul german, în abisurile sale, care sunt cu totul altceva decât un coș de hârtii umplut cu dorințele infantile nerealizate și cu resentimente de familie neonorate. O mișcare care a pus stăpânire pe o întreagă națiune trebuie să se infiltreze în fiece persoană"[69]. Nimeni n-ar mai putea nega că din aceste rânduri răzbat indubitabile sentimente idolatre la adresa nazismului. Probabil că nici arderea pe rug a cărților sale, la Berlin, de către naziști[70], nu-l va fi afectat mai adânc pe Freud decât această apostazie repetată venită din partea unui fost discipol al său, în care odinioară investise multe speranțe. Se pare, însă, că nu era nicidecum antisemit, ci, dimpotrivă, filosemit, sentiment cu rădăcini în familia sa: bunicul său dinspre mamă, teologul Samuel Preiswerk, era încredințat că în rai se vorbește ebraica!

Anthony Stevens susține că, spre sfârșitul lui 1934, Jung și-a dat seamă că energia ancestrală a germanilor era „canalizată în direcții rele și patologice"[71]. Fapt este că abia în 1939 s-a retras el din importanta funcție pe care o ocupase în 1933 și, în consecință, avea să afle că și propriile-i cărți sunt arse de naziști în public.

Trebuie Jung iremediabil condamnat? Roland Jaccard crede că nu: „Jung a fost mult mai puțin implicat în nazism decât alți gânditori. Heidegger în special. Dar, pe când intelectualii francezi îl venerează pe acesta, ei se arată intransigenți și adesea nedrepți față de Jung. Două măsuri. De ce?"[72].

F. *CONCLUZII.* Carl Gustav Jung, căruia Charles Baudouin îi atribuie meritul (iluzoriu, credem noi) de a fi „reintegrat în psihanaliza materialistă de ieri (aluzie la Freud!) «sufletul» odinioară refulat"[73] și căruia un compatriot al său îi acordă laurii de explorator al „psihismului ca totalitate"[74], a fost în realitate un promotor al mito-poieticii și al indeterminismului în psihologie. Pe bună dreptate

a putut Bertrand Russell să afirme că psihologia analitică este în stare să producă *„an anarchical race of Byrons or Hitlers"*.

Așa-numita „prospectivă" (fortificarea conștiinței) nu este la Jung decât un simplu ecou al finalității psihanalizei freudiene. Psihiatrul elvețian nu era interesat atât de domesticirea inconștientului cât de condiționarea conștiinței în vederea acceptării unei guvernări a iraționalului. În pofida unor aspecte obscure ale operei sale, în care răzbat trăiri de veritabil *borderline*, Jung rămâne însă în istoria psihologiei prin contribuții de o certă valoare științifică. Să le enumerăm:

a) Descrierea tipurilor fundamentale de atitudine umană (extravertit, introvertit), pornind de la cercetarea timp de aproape două decenii (cu ajutorul „experimentului asociativ verbal" și al testelor proiective) a atitudinii oamenilor față de „obiect", adică față de lumea obiectivă: „Introvertitul se comportă abstractiv față de obiect, fiind tot timpul preocupat să abstragă libidoul din el, așa ca și cum ar avea de învins o forță enormă intrinsecă obiectului. Extravertitul, în schimb, se comportă pozitiv față de obiect. El afirmă importanța acestuia până într-atât încât își raportează constant atitudinea subiectivă la obiect și și-o orientează după el"[75]. Introvertitul este un interiorizat, iar extrovertitul contrariul acestuia, un vânător de senzații exterioare.

b) Observarea și descrierea unor trăsături exacte ale vârstelor omului, prin prisma problematicii psihologice a evoluției ontogenetice a omului (în copilărie, arată, el, constituim o problemă pentru alții, în tinerețe și în anii maturității ne punem probleme, pentru ca la bătrânețe să redevenim o problemă a celorlalți).

c) Dezvoltarea în sens experimental a metodei asociațiilor, pornind de la antecedente descoperite de Francis Galton (1879) și Wilhelm Wundt. Cu precauțiile necesare, metoda (care are două tăișuri) este utilizată și în criminalistică.

d) A introdus în teoria psihologică (secondându-l, între alții, pe G.T. Fechner) noțiunea de entropie, elaborată de Rudolf Clausius și, după el, de Josiah Gibbs. Jung a anticipat astfel o idee, de circulație curentă astăzi, că psihicul reprezintă un sistem cu autoreglare antientropică, opunându-se izolării și conservând în acest mod structura și integralitatea funcțională a organismului, prin interacțiunea

captativă interior–exterior. Maladiile psihice grave se explică, spune Jung, prin închiderea acestui sistem, *numai relativ închis*, care este psihicul. „Cu cât sistemul psihologic este mai închis — arată el —, cu atât se manifestă mai curând fenomenul de entropie. Vedem acest lucru adesea în tulburările mentale caracterizate printr-o izolare intensivă față de anturaj. Ceea ce numim *abrutizare afectivă* în demența precoce, sau schizofrenie, trebuie probabil să considerăm a fi un fenomen de entropie. În același fel, de asemenea, trebuie să înțelegem fenomenele degenerative dezvoltate în atitudinile psihologice care, cu timpul, duc la ruperea oricărei legături cu lumea exterioară"[76].

e) Jung — remarcă J. Piaget — a văzut bine că *simbolismul oniric* constă dintr-un fel de limbaj primitiv, „ceea ce corespunde deci constatărilor noastre cu privire la jocul simbolic, și el a avut meritul de a studia și de a arăta marea generalitate a anumitor simboluri. Dar, fără nici o dovadă (...) din generalitate a dedus concluzia caracterului înnăscut al acestor simboluri și teoria arhetipurilor ereditare"[77].

f) A încercat să pătrundă substructurile filogenetice ale psihicului, straturile abisale primordiale. Când Edward Glover, scormonind — cum singur recunoaște — „în cenușa răcită a vechii controverse dintre Freud și Jung"[78], afirmă în concluzie că Jung are doar „stofa unui bun psiholog al conștientului"[79], el formulează o abilă injurie de polemist într-o apărarea freudismului, întrucât nu există mai mare jignire pentru un psiholog abisalist decât contestarea calității de psiholog abisalist. Ceea ce Jung a fost cu certitudine.

g) *Last but not least*, prin cercetările sale de împătimit alchimist al secolului XX, Jung a pus degetul, nu îndeajuns de conștient însă, pe un mare adevăr: spiritul este de căutat în fenomenele chimice și electrochimice din neuroni și din spațiile sinaptice și parasinaptice. „Arhetipurile" sale sunt înscrise în anatomia creierului: *„Das kollektive Unbewusste ist die gewaltige geistige Erbmasse der Menschheitsentwicklung, wiedergeboren in jeder individuellen Hirnstruktur"*[80].

Impresia de fascinantă bogăție a operei lui Jung vine de la extensiunea și diversitatea epicii sale mitologice și de la imensul travaliu de interpretare comparatistă, ceea ce îl situează mereu dincolo

de granițele psihologiei. Depozitar al unor stocuri uriașe de informație privind filosofia, istoria religiilor, teologia, spiritismul, alchimia, magia, miturile și simbolistica mai multor culturi (a făcut, în scopuri documentare, călătorii pe continentele unde putea fi studiată civilizația primitivă), Jung — arată J.Brown — este mai degrabă un metafizician, teoria sa fiind „mai mult un sistem metafizic decât o școală de psihologie științifică"[81]. Aceeași părere o împărtășește Curt Boenheim, care spune că *„Jung may be called the philosopher among modern psychologists"*[82]. Cele câteva mari descoperiri ale sale sunt însă de ajuns spre a-i fixa un loc distinct în istoria psihologiei.

Dr. LEONARD GAVRILIU

NOTE

[1] Sigmund Freud, „Începuturile mișcării psihanalitice", în *Opere IV*, traducere, avanprefață și note de dr. Leonard Gavriliu, cu o prefață postumă de acad. Vasile Pavelcu, Editura Științifică, București, 1996.

[2] Sigmund Freud, *„Autobiografie"*, traducere, cuvânt introductiv, două capitole adiționale și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1993.

[3] *Op. cit.*, p. 74.

[4] Charles Baudouin, *L'œuvre de Jung et la psychologie complexe*, Payot, Paris, 1963, p. 198.

[5] Sigmund Freud, *Totem și tabu*, în *Opere I*, traducere, cuvânt introductiv și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1991.

[6] C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (1912), Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1991, p. 132.

[7] Sigmund Freud, *Trei studii privind teoria sexualității*, în *Opere III*, traducere, eseu introductiv și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1994.

[8] C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 142. Mai departe Jung scrie, încă și mai edificator: *„Wenn ich sage, ein Kranker nehme seine Libido von der Aussenwelt weg, um die Innerwelt damit zu besetzen, so meine ich nicht, er nehme bloss die libidinösen Zuschüsse zur Wirklichkeitsfunktion weg; sondern er nimmt, nach meiner Auffassung, noch von jenen nicht mehr*

sexuellen («desexualisierten») Triebkräften weg, welche die Wirklishkeitsfunktion eigentlich und regelmässig unterhalten" (ibidem).

[9] Sigmund Freud, „Începuturile mișcării psihanalitice", op. cit, pp. 76–77.

[10] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză, Prelegeri de psihanaliză, Psihopatologia vieții cotidiene*, traducere, studiu introductiv și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 339.

[11] C.G. Jung, *L'énergétique psychique*, Georg & Co, Genève, 1956, pp. 28–29.

[12] *Op. cit.*, p. 35.

[13] R. Hostie, *Du Mythe à la Religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, Desclée de Brouwer, Bruges, Paris, 1955.

[14] A se vedea C.G. Jung, *L'énergétique psychique*, *op. cit.*

[15] „Wir könnten im Gegenteil ebenso gut sagen, dass die physische Existenz eine blosse Schlussfolgerung sei, da wir von der Materie nur insoweit etwas wissen, als wir psychische Bilder wahrnehmen" (C.G. Jung, *Psychologie und Religion*, în *Grundwerk*, vol. 4, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Brisgau, 1989, p. 18).

[16] C.G. Jung, *L'inconscient dans la vie psychique et pathologique*, Payot, Paris, p. 116.

[17] *Op. cit.*, p. 186.

[18] C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, traducere din germană de Viorica Nișcov, Editura Humanitas, 1997, p. 494..

[19] *Op. cit.*, p. 512.

[20] C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme. Structure et fonction de l'inconscient*, Payot, Paris, 1967, p. 42.

[21] C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, p. 488.

[22] C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, pp. 48–49.

[23] C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, p. 456. (Grafiem *Eu* cu majusculă, spre a-l diferenția de pronumele personal *eu*.)

[24] C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 59.

[25] *Op. cit.*, p. 61.

[26] C.G. Jung, *Types psychologiques*, Librairie de l'Université, Genève, 1958, p. 371.

[27] C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet/Chastel-Correâ, 1960, pp. 37–38.

[28] Jolande Jacobi, *La psychologie de C.G. Jung*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1950, p. 30.

[29] Charles Baudouin, *op. cit.*, p. 354. Autorul stabilește și alte corespondențe, observând totodată că instanțele psihice descrise de Jung nu sunt, totuși, simple calchieri după cele descrise de Freud (pp. 355–361).

[30] C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, p. 461.

[31] C.G. Jung, *La Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, Gallimard, Paris, 1951, autocitare în *Problèmes de l'âme moderne*, p. 52.

[32] Charles Baudouin, *op. cit.*, p. 187.

[33] C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, p. 521.

[34] C.G. Jung, „Die Struktur der Seele", în *Seelenprobleme der Gegenwart*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1991, p. 107.

[35] C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 49.

[36] *Op. cit.*, pp. 328–329.

[37] C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, p. 167.

[38] C.G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*, p. 334.

[39] C.G. Jung, *L'énergétique psychique*, pp. 21–22.

[40] J. Moreau, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme physique, biologique et psychologique*, Masson, Paris, 1964, p. 219.

[41] P.K. Anohin, *Reflectarea anticipativă a realității*, în „Probleme de filosofie", 7, 1962.

[42] I. Tudosescu, *Determinismul și știința*, Editura Științifică, București, 1971, pp. 92–93.

[43] Mariana Beliș, *Mecanismele inteligenței*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 118.

[44] C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, p. 114.

[45] C.G. Jung, *Types psychologiques*, p. 430. (A se vedea și *Tipuri psihologice*, p. 473.)

[46] Paul Popescu-Neveanu, *Tipuri de activitate nervoasă superioară la om*, Editura Academiei, București, 1961, pp. 58 și 59.

[47] C.G. Jung, „Die Struktur der Seele", p. 107.

[48] C.G. Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, p. 23.

[49] E.W. Sinnicott, *La biologie de l'esprit*, Gallimard, Paris, 1957, p. 9.

[50] C.G. Jung, *Essais de psychologie analytique*, Librairie Stock, Paris, 1931.

[51] Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Sibiu, 1944, p. 347.

[52] C.G. Jung, *Types psychologiques*, pp. 61–64.

[53] *Op. cit.*, pp. 6 și 8.

[54] *Op. cit.*, p. 324.

[55] *Op. cit.*, p. 325

[56] *Op. cit.*, p. 414. A se vedea și *Tipuri psihologice*, p. 448.

[57] Paul Popescu-Neveanu, *op. cit.*, pp. 60–61.

[58] Nicolae Mărgineanu, *op. cit.*, p. 349.

[59] „Gesell — spune R. Zazzo — m-a făcut să înțeleg că gemenii constituie un dispozitiv experimental de primă importanță, o metodă incomparabilă în psihologie" (*Les jumeaux, le couple et la personne*, vol. 2, *L'individuation psychologique*, P.U.F., Paris, 1960, p. 270).

[60] René Zazzo, *op. cit.*, vol. 1, p. 45.

[61] *Op. cit.*, vol. II, pp. 704–705.

[62] H.J. Eysenck, *The Inheritance of Extraversion-Introversion*, în „Acta Psychologica", Amsterdam, 12, 1956; S.B.G. Eysenck, H.J. Eysenck, *Salivary*

Response to Lemon Juice as a Measure of Introversion, în „Perception & Motor Skills", 24, 1967.

[63] E. Howarth, N.F. Skinner, *Salivation as a Psychological Indicator of Introversion*, în „The Journal of Psychology", v. 73, Sec. Half, Nov. 1969, pp. 227–228.

[64] Charles Baudouin, *op. cit.*, p. 27.

[65] Anthony Stevens, *Jung*, traducere de Oana Vlad, Editura Humanitas, 1996.

[66] *Op. cit.*, p. 172.

[67] Franz G. Alexander, Sheldon T. Selesnik, *The History of Psychiatry*, Harper & Row, Publishers, New York, 1966.

[68] C.G. Jung, *Zur Gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*, în „Zentralblatt für Psychotherapie", 7, 1934, p. 11, apud F.G. Alexander, S.T. Selesnik, *op. cit.*, p. 408.

[69] *Op. cit.*, p. 9.

[70] Aflând despre această barbarie, Freud a spus, cu o amară ironie: „Facem progrese, nu glumă!... În evul mediu m-ar fi ars pe rug chiar pe mine, în carne și oase, pe când în prezent se mulțumesc să-mi ardă cărțile". Surorile lui, totuși, care nu putuseră părăsi Viena, au fost arse, în 1942, la Auschwitz.

[71] Anthony Stevens, *op. cit.*, p. 172.

[72] Roland Jaccard, „Jung et le nazisme", în „Le Monde", 31 août, 1980.

[73] Charles Baudouin, *Jung, homme concret*, Le Disque Vert, Bruxelles, 1955.

[74] F.-L. Mueller, *La psychologie contemporaine*, Payot, Paris, 1960, p. 48.

[75] *Tipuri psihologice*, p. 358.

[76] C.G. Jung, *L'énergétique psychique*, p. 46.

[77] J. Piaget, B. Inhelder, *Psihologia copilului*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 54.

[78] E. Glover, *Freud ou Jung?*, P.U.F., 1954, p. 4.

[79] *Op. cit.*, p. 159.

[80] C.G. Jung, „Die Struktur der Seele", p. 113.

[81] J.A.C. Brown, *Freud und the Post-Freudians*, Penguin Books, Baltimore, Maryland, 1967, p. 43.

[82] Curt Boenheim, *Introduction to Present Day Psychology*, Staples Press, London, 1946, p. 63.

NOTĂ EDITORIALĂ

Colecțiile de psihologie ale editurii se împart în două categorii. Există o serie generală care cuprinde orice prezintă interes psihologic, de la, să spunem, cartea lui Katz intitulată *Animale și oameni*, și până la cartea lui Zweig intitulată *Muncitorul britanic*. Cealaltă categorie are un scop mai special, anume să prezinte gândirea marilor psihologi potrivit cu principiul „Să-i permitem omului să vorbească despre el însuși sau cel puțin prin intermediul unui interpret autorizat". În studiul *William James* de Margaret Knight, psihologul american James vorbește, în general, în numele său. În prezentul volum, Carl Gustav Jung vorbește prin vocea unui interpret demn de toată încrederea. Este primul dintr-o suită de volume consacrate acelui gen de psihologie descris în cataloage editoriale și oriunde în altă parter drept „psihanaliză".

Termenul „psihanaliză" este de obicei folosit spre a desemna toate acele fapte și teorii prezentate în operele lui Freud, Jung și Adler, inclusiv operele asociaților, discipolilor și legatarilor lor intelectuali. Termenul este uzitat în felul acesta, în pofida recomandărilor insistente că ar trebui aplicat numai teoriei și practicii lui Freud și a discipolilor săi și că teoria și practica lui Jung ar trebui numită *„psihologie analitică"*, iar teoria și practica lui Adler ar trebui numită *„psihologie individuală"*. Fără îndoială că lucrurile nu se vor schimba atâta vreme cât cineva nu va propune o denumire nouă care să convină unui gen atât de distinct de speciile sale.

„Psihanaliza" în acest sens mai larg este un termen care acoperă atât un ansamblu de teorii cât și un ansamblu de practici. Doctrina cea mai distinctă, comună tuturor teoriilor numite psihanalitice, spune că spiritul, Psyché sau personalitatea omului, are componente atât conștiente cât și inconștiente și că numai cu referință la sursele inconștiente ale motivației putem da o explicație comportamentului omului și stărilor sale conștiente. Ceea ce este comun în practica școlilor psihanalitice (în același sens larg al termenului „psihanaliză") este utilizarea unor tehnici speciale de scoatere la lumina zilei a acestor factori inconștienți. Tehnicile, ca și teoriile, diferă, dar ele sunt, toate, în mod categoric opuse tehnicilor care se bazează pe medicamente, sugestie hipnotică sau pe orice alt procedeu care nu cere deplina și libera cooperare a subiectului căruia i se aplică tehnica respectivă. Practica psihanalizei a rezultat din tratamentul bolii mentale, fără a rămâne la acesta, iar temelia comună tuturor școlilor psihanalitice este, probabil, faptul că succesul tratamentului depinde, în ultima instanță, de propriul autodiagnostic al pacientului (asistat) și de propria sa reabilitare (asistată).

Într-o privință, practica primează asupra teoriei, atâta timp cât teoriile au răsărit în primul rând din fapte puse în lumină de practica terapeutică. Aceste teorii au fost, cu toate acestea, extinse și îmbogățite cu material provenit din domeniul antropologiei, din studierea mitologiilor și din multe alte surse. Ca în toate problemele de mare interes pentru om, controversa a fost ascuțită. Au existat momente în care observatorul simpatetic din afară a trăit teama ca nu cumva discuția științifică să degenereze într-o lamentabilă gâlceavă sectară. Dar acest pericol, dacă nu cumva a și trecut, este pe cale să treacă repede. În unele privințe, atât teoriile cât și practicile diverselor școli psihanalitice continuă să fie în divergență, dar există, de asemenea, un spor de toleranță și de înțelegere mutuală.

Teoriile diferite ale diferitelor școli corespund unor trebuințe diferite. O trecere în revistă a școlilor de avangardă ne poate arăta că proporția de jungieni, freudieni, adlerieni etc. variază în mod semnificativ în diferitele sectoare ale publicului educat. Ne putem hazarda să presupunem că aceia care găsesc cea mai multă iluminare în scrierile lui Jung fac ei înșiși parte dintr-o anumită castă sau tip

de spirit, tipul de spirit nonsectarist, un tip înclinat spre acele studii științifice care sunt mai intim legate de natura omenească și nutresc un interes aparte pentru cea mai curioasă dintre curiozitățile spiritului uman — simbolism, mitologie și religie —, fără a fi totuși dispus să-și revoce „curiozitățile" ca pe niște simple curiozități și fără a consimți să catalogheze întreaga literatură despre religie la rubrica de simple „iluzii omenești".[1] O astfel de revelație nu ar fi surprinzătoare, întrucât Jung însuși combină asemenea dispoziție nesectară cu curiozități de adâncime și cu atracții la fel de profunde. El nu este în nici un caz răspunzător de gâlcevile sectariste. Cu modestia și cu toleranța care îl caracterizează, el se mulțumește să atribuie mult din ceea ce este distinctiv pentru punctul său de vedere nu unei intuiții superioare native, ci influenței propriului său tip de spirit și de castă spirituală.

În această Introducere, gândirea sa este în mod fericit și adecvat prezentată de un interpret care, ca și Jung însuși, nu are chef de polemici partizane și nici un interes special în privința mai puțin savuroaselor curiozități ale inconștientului, ci o profundă și cu totul insațiabilă curiozitate referitoare la autoexprimarea umană, dacă o asemenea autoexprimare capătă forma vreunei imemoriale mandala[2], a unui poem de Donne[3] sau a celei mai recente manifestări a vreunui mistic contemporan. Cititorul se poate bucura de toate calitățile captivante ale acestei expuneri introductive, cu satisfacția suplimentară de a ști că ea este autentică. Cartea are *bunul de tipar* chiar de la Jung și recomandarea sa personală.

C.A. MACE
Profesor de psihologie,
Birkbeck College

NOTE

[1] Referire la Sigmund Freud, care și-a intitulat una din cărțile sale despre religie *Viitorul unei iluzii* (1927). (Nota trad.)

[2] Termen sanscrit care înseamnă *cerc*. În budism și tantrism, schemă colorată simbolic, care imaginează universul așa cum îl concepe cosmogonia indiană. (Nota trad.)

[3] John Donne (1573–1631), ecleziast, filosof și poet englez. Crescut în spiritul catolicismului, a trecut printr-o criză religioasă la capătul căreia a devenit anglican înfocat. A scris, între altele, *Of the Progress of the Soul* (1601), și *Holy Sonnets* (1618). (Nota trad.)

CUVÂNT ÎNAINTE

Doamna Frieda Fordham și-a asumat sarcina deloc ușoară de a realiza un rezumat lizibil al tuturor variatelor mele încercări de mai bună și mai cuprinzătoare înțelegere a psihicului omenesc. Cum eu nu pot susține că am ajuns la vreo teorie definitivă care să explice toate sau măcar principala parte din complexitățile psihice, opera mea constă dintr-o serie de abordări diferite sau, cum am putea să o numim, un sondaj pe ocolite în domeniul unor factori necunoscuți. Aceasta face mai degrabă dificilă o expunere lămurită și simplă a ideilor mele. Mai mult, întotdeauna m-am simțit întru totul dator să nu scap din vedere faptul că psihicul nu se dezvăluie pe sine doar în cabinetul de consultație al doctorului, ci mai presus de toate în lumea largă, precum și în adâncurile istoriei. Ceea ce medicul observă din manifestările psihice este o parte infinitezimală din lumea psihică și, pe deasupra, adesea deformată de condițiile patologice. Am fost întotdeauna convins că un tablou corect al psihicului (Psyché) ar putea fi obținut doar prin metoda comparativă. Dar marele dezavantaj al unei asemenea metode este faptul că nu poate fi evitată acumularea de material comparativ, ceea ce face ca profanul să rămână perplex și să-și piardă pașii în labirintul paralelelor.

Sarcina autoarei ar fi fost mult mai simplă dacă ea s-ar fi aflat în posesia unei teorii nete, ca *point de départ*[1], și a unor materiale cazuistice bine definite, fără digresiuni în imensul domeniu al psihologiei generale. Aceasta din urmă, totuși, mi se pare a constitui

singura bază sigură și o măsură pentru evaluarea fenomenelor patologice, așa cum anatomia și fiziologia sunt o precondiție indispensabilă pentru aspectul lor patologic. Tot așa cum anatomia umană are în spatele ei o lungă evoluție, psihologia omului modern depinde de rădăcinile sale istorice și poate fi judecată doar prin variantele sale etnologice. De aceea operele mele oferă nenumărate posibilități de abatere a atenției cititorului cu considerații de felul acesta.

În aceste circumstanțe, oarecum dificile, autoarea a reușit totuși să se ferească de toate capcanele care ar fi dus-o la formularea de afirmații false. Ea a realizat o corectă și desăvârșită expunere a aspectelor principale ale operei mele psihologice. Îi sunt îndatorat pentru această cărticică admirabilă.

C.G. JUNG
Küsnacht/Zürich, septembrie 1952

NOTE

[1] În limba franceză, în textul original = *punct de pornire*. (Nota trad.)

MULȚUMIRI

Sunt extrem de îndatorat domnilor Routledge și Kegan Paul, domnilor Collins, Fundației Bollingen și Editurii Pantheon Books pentru generoasa permisiune de a face extrase întinse din *The Collected Works of C.G. Jung* și din *Memories, Dreams, Reflections*.

NOTA AUTORULUI

Citatele și referințele sunt date mai ales din *The Collected Works of C.G. Jung*, noua ediție în limba engleză, publicată din 1953 și acum aproape completă. (Este abreviată în această carte cu inițialele C.W.) O listă a întregului conținut este dată la sfârșitul acestui volum, laolaltă cu informația despre alte scrieri ale lui Jung care au fost citate.

PREFAȚĂ

De când introducerea mea în psihologia lui Jung a fost publicată pentru prima dată, în 1953, a apărut o considerabilă cantitate de material nou: mai multe cărți ale lui Jung au fost pentru prima dată traduse în limba engleză, multe cărți cu totul noi pe teme de psihologie, precum și o scriere semiautobiografică intitulată *Memories, Dreams, Reflections*.

Mi s-a sugerat, de aceea, că ar fi de dorit să-mi completez introducerea și să o aduc la zi. Am ezitat să o fac, din varii motive, cel mai important fiind faptul că am lucrat pe manuscrisul original cu profesorul Jung și cu soția sa, făcând schimbări acolo unde ei au crezut că acestea sunt de dorit, formularea finală având deplina lor aprobare.

Este dificil să condensezi și să simplifici fără deformări și nu doresc să încerc simplificarea în cazul unor cărți noi atât de importante ca *Aion*[1] și *Mysterium Coniuctionis*, fără posibilitatea unei aprobări din partea profesorului Jung, mai ales dat fiind faptul că el nu era prea favorabil în ceea ce privește popularizările operei sale.

Am avut, de fapt, acces la o parte din opera nepublicată, în timp ce lucram la introducerea mea originală și, deși nu fac în mod special referire la ea, a influențat ceea ce am scris. În afară de aceasta, multe dintre ultimele cărți sunt scurte — *Answer to Job*[2], *Synchronicity*[3], *Flying Saucers*[4] și *The Undiscovered Self*[5] — și absolut accesibile cititorului inteligent. Autobiografia a prezentat ceva cu totul nou, în orice caz, la care se putea face referire cu mai puțină precauție.

Aceasta a pus în lumină semnificația și scopul operei lui Jung și motivul pentru care ea se dezvoltă într-un fel și nu în altul. Autobiografia face comprehensibil ceea ce pentru mulți este obscur și greu de înțeles: de exemplu, motivul pentru care Jung a risipit atâta timp pentru cercetarea unui domeniu demodat cum este alchimia. Oare ce lucru extraordinar va fi văzut el în alchimie?

În consecință, m-am decis să refac nota inițială privind biografia, utilizând în acest scop noul material, precum și cunoștințele mele cu privire la profesorul Jung. Nu toată lumea va fi de acord cu opțiunile mele privind materialul și cu tabloul care reiese de aici. Personalitatea lui Jung a avut o mulțime de fațete, iar cei care l-au cunoscut au descoperit aspecte diferite, făcându-și despre el propria lor imagine preferată.

Am constatat că, și dacă au trecut cinci ani de la moartea sa, este foarte greu să ai un suficient simț al distanței ca să scrii despre dânsul cu rezonabilă obiectivitate. Descrierea mea finală ignoră în mod inevitabil multe lucruri, în special latura mai pământeană a naturii sale. Calitățile mamei sale, descrise de el (pe care le-am amintit în noul capitol al cărții mele), doar cu ușoare modificări pot fi luate drept caracteristica laturii sale lumești: umor, ospitalitate, faptul că îi plăceau mâncărurile bune și vinul, precum și capacitatea unei conversații fascinante. Dragostea sa pentru tradiție și darul său de a fi aproape mistic în mijlocul celor de la țară erau, de asemenea, trăsături încântătoare ale personalității sale.

Am acceptat viziunea lui Jung că el și opera sa sunt laturi indivizibile. „Viața mea este ceea ce am făcut, opera mea științifică; una este inseparabilă de cealaltă. Opera este expresia dezvoltării mele interioare..."[6]. Am încercat, de asemenea, să arăt (cum el însuși a făcut-o) că opera sa a început în copilărie; a fost, cum ar fi spus el, prefigurată atunci.

Noi toți îi datorăm mult doamnei Aniela Jaffé pentru faptul că a făcut tot ce-i stătea în putință pentru continuarea autobiografiei. Sunt sigură că, tot atât de mult ca și ajutorul ei practic, calitatea interesului ei a fost un factor important în stimularea necesarei energii și a interesului lui Jung de a-și produce memoriile.

F.F.
aprilie 1966

NOTE

[1] C.W., vol. 9, partea a II-a.
[2] C.W., vol. 11
[3] C.W., vol. 8.
[4] C.W., vol. 10.
[5] C.W., vol. 10.
[6] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 211 (U.S. edn, p. 222).

Capitolul 1

PREAMBUL

În acest capitol încerc să schițez în linii generale psihologia lui C.G. Jung. A întreprinde o asemenea simplificare pare a fi totuna cu a desena o hartă a lumii pe o foaie de hârtie: schița ne împărtășește tot atât de puțin despre adevărata natură a psihologiei cum face harta despre mările și continentele de pe globul nostru terestru. La urma urmei, harta este un început, un cadru în care pot fi situate ultimele descoperiri; dacă desenul pare încețoșat, confuz, poate că o etapă ulterioară a călătoriei îl va face mai clar; sugerez ca acest prim capitol să fie citit în această perspectivă și, dacă este necesar, cititorul să revină la el.

Psihologia lui Jung se bazează în primul rând pe experiența sa privind oamenii: normali, nevrotici și psihotici. Nu este un fel de psihopatologie, deși ține seama de materialul empiric al patologiei, ci teoriile sale sunt, cum el însuși ne-o spune, „sugestii și încercări de formulare a unei noi psihologii științifice întemeiate în primul rând pe experiența nemijlocită cu ființele umane"[1]. Nu există formule simple la care această experiență să poată fi redusă; a o focaliza într-un punct conduce la un spor de claritate, dar rețeaua relațiilor din care constă activitatea psihică este pierdută din vedere. Căutarea preciziei în definirea experienței mentale o jefuiește pe aceasta de multe ce-i aparțin de la natură.

Vorbind despre spirit și activitatea mentală, Jung a ales termenii Psyché și psihic mai degrabă decât spirit și mental, deoarece

acestea din urmă sunt asociate în special cu conștiința, în timp ce Psyché și psihic sunt termeni folosiți cu referire atât la conștiință cât și la inconștient. Așa-numitele fenomene inconștiente sunt de obicei nerecunoscute de cei afectați de ele și nu au nici o conexiune cu Eul. Dacă ele intră cu forța în conștiință — de exemplu, sub forma unei explozii emoționale disproporționate în raport cu cauza sa aparentă —, sunt în general inexplicabile cuiva care nu cunoaște nimic despre natura motivației inconștiente. „Nu știu ce este cu mine", spunem. Manifetările inconștiente nu se limitează la patologic, oamenii normali fiind în permanență puși în mișcare de motive despre care ei sunt în totală necunoștință[2].

Aspectele inconștiente ale psihicului sunt diferite de cele conștiente, dar sunt compensatorii față de conștient. Potrivit concepției lui Jung, sufletul conștient „provine din psihicul inconștient, care este mai vechi decât el și care funcționează împreună cu el sau chiar în pofida lui"[3]. De altfel, spre deosebire de cei care consideră spiritul ca pe o manifestare secundară, un epifenomen, „un duh în mașină", Jung insistă asupra realității psihicului, acesta nefiind mai puțin real decât fizicul, având propria sa structură, fiind subiect al propriilor sale legi.

„Tot ceea ce trăiesc este psihic. Chiar și durerea fizică este o imagine psihică a cărei experiență o am; impresiile mele senzoriale — cu tot ceea ce îmi impune ca lume de obiecte impenetrabile care ocupă spațiul — sunt imagini psihice și numai acestea constituie experiența mea imediată, căci ele singure sunt obiectele nemijlocite ale conștiinței mele. Psihicul meu chiar transformă și falsifică realitatea și el face aceasta în asemenea măsură încât trebuie să recurg la mijloace artificiale spre a determina ce lucruri se deosebesc de mine însumi. Atunci descopăr că un sunet este o vibrație a aerului de cutare și cutare frecvență sau că o culoare este o undă optică de cutare și cutare lungime. Într-adevăr, suntem atât de înfășurați de imagini psihice încât nu putem penetra nicidecum esența lucrurilor exterioare nouă. Întreaga noastră cunoaștere constă din substanța psihicului (Psyché) care, din cauză că este singura nemijlocită, este reală la modul superlativ. Aici, în acest caz, este o realitate pe care psihologul o poate denumi, anume realitatea psihică"[4].

La acestea putem adăuga că realitatea psihică ni se impune pe multiple căi; există chiar boli produse în mod psihic, care au toate aparențele de a fi „pur psihice" și care până în prezent se dovedesc a nu avea nici o cauză organică, de la dramaticele paralizii isterice și cecitate psihică până la durerile de cap, tulburări gastrice și o mulțime de alte indispoziții minore. Pe de altă parte, orice face omul își are începuturile în Psyché, este ceva ce el tocmai a gândit sau poate a văzut într-un vis sau într-o viziune. Propriile noastre speranțe și temeri pot fi întruchipate în „realități" recognoscibile pentru ceilalți, sau pot fi „pur imaginare", dar bucuria sau anxietatea pe care ele le aduc sunt aceleași în fiecare caz —, ceea ce trăim este real pentru noi, dacă nu pentru ceilalți oameni, având propria lor validitate, egală, în diferite forme, cu „realitatea" general recunoscută.

Această atitudine față de realitatea psihicului contrastează puternic cu aceea la care Jung adesea se referă ca la „atitudinea depreciativă"[5]. Susținătorii acestui punct de vedere minimalizează în permanență manifestările psihice, în special trăirile care nu pot fi lesne conectate cu evenimentele exterioare, referindu-se la ele în sens peiorativ ca la o „pură imaginație" sau „simplă subiectivitate"; Jung, pe de altă parte, acordă procesului psihic intern o valoare egală cu aceea a celui din afară sau environmental.

Concepția lui Jung despre psihic este aceea despre un sistem dinamic, în continuă mișcare și totodată autoreglator; el numește libido energia psihică generală[6]. Conceptul de libido nu trebuie gândit ca implicând o forță ca atare, ceva mai mult decât conceptul de energie din fizică; el este pur și simplu o cale convenabilă de a descrie fenomenele observate.

Libidoul curge între doi poli opuși; o analogie ar putea fi făcută aici cu diastola și sistola inimii, ori o comparație cu polii pozitiv și negativ ai unui circuit electric. Jung se referă de obicei la polii opuși ca la „contrarii". Cu cât este mai mare tensiunea dintre perechea de contrarii, cu atât mai mare este energia; fără contrarii nu există nici o energie manifestă. La niveluri diferite, pot fi enumerate mai multe contrarii; de exemplu, progresia, adică mișcarea înainte a energiei, și regresia, retragerea acesteia, conștiința și inconștientul, extraversiunea și introversiunea, gândirea și simțirea etc. Contrariile au o

funcție reglatoare (după cum a descoperit Heraclit, cu multe secole în urmă), iar atunci când se ajunge la extremă, libidoul trece în contrariul său[7]. Un exemplu simplu în această privință este de găsit în modul în care o atitudine ajunsă la extremă se va transforma treptat în ceva cu totul diferit: furia violentă este succedată de calm, iar ura nu rareori se schimbă la sfârșit în simpatie. Pentru Jung funcția reglatoare a contrariilor este inerentă naturii umane și esențială pentru înțelegerea funcționării psihicului.

Mișcarea naturală a libidoului este înainte și înapoi, încât aproape că ne-am putea gândi la mișcarea mareei. Jung numește *progresie* mișcarea înainte, care satisface cerințele conștientului, și *regresie* mișcarea înapoi, care satisface cerințele inconștientului. Progresia privește adaptarea activă la mediu, iar regresia adaptarea la nevoile interioare. De aceea regresia (contrar unor puncte de vedere) este într-adevăr în mod normal un pol opus progresiei, ca somnul față de starea de veghe, atâta timp cât libidoul funcționează nestânjenit, adică potrivit legii enantiodromiei, când trebuie, în cele din urmă, să se transforme brusc într-o mișcare progresivă. Regresia poate fi înțeleasă, între altele, ca o întoarcere la starea de visare *(dreamy state)*, după o perioadă de concentrată și dirijată activitate mentală, sau poate fi înțeleasă ca o reîntoarcere la un stadiu timpuriu de dezvoltare; acestea, însă, nu sunt în mod necesar „lucruri rele", ba mai degrabă pot fi privite ca faze de restaurare — *„reculer pour mieux sauter"*[8]. În cazul tentativei de a forța libidoul să intre într-un canal rigid, ori dacă represiunea a creat o barieră sau dacă, dintr-un motiv sau altul, adaptarea conștientă a eșuat (poate din cauză că circumstanțele exterioare au devenit prea dificile), naturala mișcare înainte devine imposibilă. Libidoul curge, în acest caz, înapoi în inconștient, care va deveni în cele din urmă supraîncărcat cu energie care caută o ieșire. Probabil că inconștientul se va infiltra atunci în conștiință, ca joc al imaginației sau ca simptom nevrotic, dacă nu se va manifesta sub formă de comportament infantil sau chiar animal. Poate chiar să împovăreze conștiința, încât să aibă loc o explozie violentă sau dezvoltarea unei psihoze; dacă se întâmplă lucrul acesta, este ca și cum un baraj s-ar prăbuși și întregul ținut ar fi inundat. În cazurile extreme, când eșuează complet încercarea libidoului

de a găsi o ieșire, are loc o retragere din viață, ca în unele stări psihotice; avem de-a face cu regresia patologică, diferită de regresia normală, care este o necesitate a vieții. Un om nu este o mașină care se poate adapta continuu și sigur la mediul său; el trebuie să fie în armonie și cu el însuși, adică să se adapteze la propria sa lume interioară. „Dimpotrivă, el nu se poate adapta la lumea sa interioară, realizând armonia cu sine, decât atunci când este adaptat la condițiile de mediu"[9].

Libidoul este energie naturală și servește înainte de toate scopurile vieții, dar o anumită cantitate excedentară din cea cerută de instincte poate fi convertită în operă productivă și utilizată în scopuri culturale. Această îndrumare a energiei devine înainte de toate posibilă prin transferarea ei la ceva de o natură similară, la obiectul interesului instinctiv. Transferul, însă, nu poate fi efectuat printr-un simplu act de voință, ci este realizat pe căi ocolite. După o perioadă de gestație în inconștient, are loc producerea unui simbol care poate să atragă libidoul și care astfel servește drept canal care schimbă cursul său natural. Simbolul nu este niciodată conceput în mod conștient, dar de obicei apare ca o revelație sau intuiție, adesea în vise.

Ca exemplu de transfer al energiei de la un scop instinctiv la unul cultural, Jung citează ceremonialul de primăvară la primitivii din tribul Watschandis, care sapă o gaură în pământ, o înconjoară cu tufe, obținând astfel o imitație a organului genital al femeii, ca după aceea să danseze în jurul găurii, cu sulițele ținute în față spre a simula penisul în stare de erecție. „Pe când dansează în cerc, ei își înfig sulițele în gaură, strigând: «Pulli nira, pulli nira, wataka!» («Nu o groapă, nu o groapă, ci o p...!»). În timpul ceremoniei nici unui participant nu-i este permis să privească la o femeie"[10]. Dansul, care are loc primăvara, are o extraordinară încărcătură semantică. Dansatorii, prin mișcările și strigătele lor, intră în extaz; ei participă la un act magic, fertilizarea Pământului-femeie, pe când celelalte femei sunt ținute departe, așa încât libidoul să nu se risipească în sexualitatea obișnuită. Gaura în pământ nu este chiar un substitut al organului genital feminin, ci un simbol care reprezintă ideea de Pământ-femeie care are nevoie de fertilizare, fiind simbolul care operează transmutația libidoului.

Ar fi aici de notat că peste tot în opera sa Jung folosește cuvântul „simbol" într-un mod bine definit, făcând distincție între „simbol" și „semn": un semn este un substitut sau o reprezentare a lucrului real, pe când un simbol este purtătorul unei semnificații mai largi și exprimă un fapt psihic care nu poate fi formulat mai exact. Gaura în pământ a celor din tribul Watschandis poate fi privită ca o reprezentare a organului genital al femeii, dar are și o semnificație mai profundă; este mai mult decât un semn, este și un simbol.

Există o strânsă asociere între sexualitate și cultivarea pământului la oamenii primitivi, în timp ce multe alte mari acțiuni, cum sunt vânatul, pescuitul, războiul etc. sunt pregătite prin dansuri și ceremonii magice care în mod clar au scopul de a direcționa libidoul în activitatea necesară. Detaliile cu care astfel de ceremonii sunt puse în scenă arată cât de necesară este devierea energiei naturale de la cursul ei. Transmutarea libidoului cu ajutorul simbolurilor, spune Jung, a avut loc din zorii civilizației și se datorează la ceva foarte adânc înrădăcinat în natura umană. În decursul timpului noi am reușit să detașăm o anumită cantitate de energie de la instinct și am dezvoltat, de asemenea, voința, dar aceasta este mai puțin puternică decât ne place să credem și încă mai avem nevoie de puterea transmutațională a simbolului. Jung numește uneori aceasta „funcție transcendentală".

Viziunea lui Jung cu privire la inconștient este mai pozitivă decât aceea care vede în acesta un simplu depozit a orice este inadmisibil, a orice este infantil — ba chiar animal —în noi înșine, a tot ceea ce dorim să dăm uitării. Aceste lucruri, e adevărat, au devenit inconștiente, iar mare parte din ceea ce apare în conștiință este haotic și inform, dar inconștientul este matricea conștiinței și în el sunt de găsit germenii unor noi posibilități de viață. Latura conștientă a psihicului ar putea fi comparată cu o insulă care se ridică din mare, căreia îi vedem numai partea de deasupra apei, pe când un domeniu necunoscut mult mai vast se întinde dedesubt, acesta putând fi asemuit cu inconștientul.

Insula este Eul, cunoașterea, acel „eu" care voiește, centrul conștiinței. Dar ceea ce aparține conștiinței, ceea ce cunosc despre mine și despre lume și pot direcționa și controla nu este pe deplin

conștient în permanență. Uit sau reprim ceea ce nu-mi place sau ceea ce nu este socialmente acceptabil. *(Refulare* înseamnă o mai mult sau mai puțin deliberată și continuă retragere a atenției, așa încât ideea, sentimentul, întâmplarea sortite reprimării sunt în cele din urmă expulzate din conștiință și suntem incapabili să ni le reamintim. *Suprimarea* — care este uneori confundată cu refularea — este necesara retragere a atenției de la unele lucruri, așa încât putem fi atenți la altele, dar în acest caz ele pot fi reamintite după vrere). Am, de asemenea, percepții senzoriale insuficient de puternice ca să ajungă la conștiință și trăiesc multe lucruri doar parțial înțelese sau de care nu devin pe deplin conștient. Aceste percepții subliminale, laolaltă cu amintirile reprimate sau uitate, alcătuiesc un fel de țară a umbrelor care se întinde între Eu și inconștient și care poate — de fapt ar trebui —să aparțină Eului; dar, ca să recurgem la altă metaforă, aceasta este o țară care nu este mereu acoperită de mare și care poate fi recuperată. Jung numește această țară a umbrelor inconștient *personal*, ca să-l distingă de inconștientul colectiv, prin care el desemnează acea latură a psihicului care este inconștientă în deplinul sens al termenului.

Inconștientul personal aparține individului; el este format din impulsiile și dorințele sale infantile refulate, din percepții subliminale și dintr-o puzderie de trăiri uitate; acest inconștient îi aparține doar siesi.

Amintirile din inconștientul personal, deși nu se găsesc cu totul sub controlul voinței, pot, atunci când refularea slăbește (ca, de exemplu, în somn) să fie rechemate; uneori ele revin din proprie inițiativă; câteodată o asociație întâmplătoare sau un șoc le va scoate la lumină; alteori apar oarecum deghizate în vise și fantazări; alteori, îndeosebi dacă provoacă perturbații, ca în nevroză, ele trebuie „dezgropate". Metoda lui Jung de a ajunge la aceste amintiri este analitică și va fi discutată mai târziu ceva mai detaliat.

În stadiile de început ale operei sale el utiliza ceea ce este cunoscut drept „teste de asociație"[11] spre a ajunge la aceste amintiri. Testele de asociație au dezvăluit o particularitate a structurii psihice, anume tendința ideilor de a se asocia în jurul unor nuclee de bază; aceste idei asociate — colorate afectiv — Jung le-a numit *complexe*.

Nucleul este un fel de magnet psihologic; el are valoare energetică și atrage în mod automat la sine ideile, proporțional cu energia sa. Nucleul unui complex are două componente — una dispozițională, alta environmentală —, ceea ce înseamnă că este determinat nu numai de experiență, ci și de modul individului de a reacționa la experiență.

Un complex poate fi conștient, ceea ce înseamnă că avem cunoștință de el; sau poate fi parțial conștient, caz în care cunoaștem ceva despre el, dar nu suntem pe deplin conștienți de natura sa; sau poate fi inconștient, caz în care nu avem deloc cunoștință despre existența sa. În ultimele două cazuri și în special atunci când complexul este inconștient, acesta pare a se comporta ca o persoană independentă, iar ideile și afectele axate pe el intră și ies din conștiință într-un mod incontrolabil. Deși este oarecum artificial să faci vreo distincție netă când se descriu conținuturi psihice, putem spune că există complexe care țin de inconștientul personal și altele care țin de inconștientul colectiv, un tărâm al Psyché care este comun întregii umanități[12].

Inconștientul colectiv este un strat mai adânc al inconștientului decât inconștientul personal; el este substanța necunoscută din care apare conștiința noastră. Putem deduce existența sa în parte din observarea comportamentului instinctiv, instinctele fiind definite drept impulsuri la acțiune fără motivație conștientă[13], sau, mai precis — deoarece există multe acțiuni motivate în mod inconștient care sunt cu totul personale și abia dacă merită să fie numite instinctive —, o acțiune instinctivă este moștenită și inconștientă și are loc „în mod uniform și cu regularitate"[14]. Instinctele sunt, în general, recunoscute; dar nu tot așa stau lucrurile cu faptul că, atunci când suntem obligați să ne asigurăm în linii mari acțiunea în circumstanțe specifice, sesizăm și trăim viața într-un fel care a fost determinat de istoria noastră. Prin aceasta Jung nu vrea să spună că experiența ca atare este moștenită, ci mai degrabă că creierul însuși a fost modelat și influențat de experiențele din trecutul îndepărtat al umanității. Dar, „deși moștenirea noastră constă din circuite fiziologice[15], totuși aceste circuite au fost trasate de procese mentale ale strămoșilor noștri. Dacă ele ajungeau din nou la conștiință în cazul individului,

nu o puteau face decât în forma altor procese mentale; și deși aceste procese pot deveni conștiente doar prin experiența individuală și, drept urmare, apar ca achiziții individuale, ele sunt cu toate acestea urme preexistente care sunt pur și simplu «împlinite» de experiența individuală. Probabil că orice trăire «impresionantă» este tocmai o astfel de irupție într-o veche matcă în prealabil inconștientă"[16].

Această tendință, am putea spune această necesitate de a sesiza și trăi viața într-un mod condiționat de istoria trecută a umanității, Jung o numește arhetipală, iar arhetipurile sunt „forme înnăscute, *a priori*, de «intuiție»... de percepție și aprehensiune... Întocmai după cum instinctele îl incită pe om la un mod de existență specific uman, tot așa arhetipurile forțează căile sale de percepție și înțelegere în tipare specific umane"[17].

Arhetipurile sunt inconștiente și de aceea nu pot fi decât postulate, dar noi devenim conștienți de ele prin anumite imagini tipice care se reiterează în Psyché. Jung le-a numit într-o vreme „imagini primordiale" (o expresie luată de la Jacob Burckhardt), dar mai târziu a ajuns să folosească termenul arhetip într-o accepțiune mai largă, spre a ține seama atât de aspectele conștiente cât și de cele inconștiente.

Putem îndrăzni să presupunem că imaginile primordiale, adică arhetipurile, s-au format ele însele pe parcursul a mii de ani, când creierul uman și conștiința omenească ieșeau dintr-o stare animală, dar că reprezentările lor, adică imaginile arhetipale, cu toate că au o calitate primordială, sunt modificate sau deformate în concordanță cu era în care apar. Unele, în special acelea care trădează o schimbare importantă în economia psihică, apar într-o formă abstractă sau geometrică, cum sunt pătratul, cercul ori roata și, fie ca atare, fie combinate într-un mod mai mult sau mai puțin elaborat, constituie un simbol tipic și deosebit de important. Lucrul acesta va fi discutat pe larg într-un alt capitol. Altele se prezintă ca forme omenești sau semiomenești, forme de zei și zeițe, pitici și uriași, ori apar ca animale și plante reale sau fantastice, cum avem exemple nenumărate în mitologie.

Arhetipurile sunt trăite ca emoții sau ca imagini, iar efectul lor este deosebit de vizibil în situații umane tipice și pline de tâlc, cum

sunt nașterea și moartea, triumful asupra obstacolelor naturale, stadii de tranziție ale vieții ca pubertatea, marile primejdii sau trăirile care inspiră teamă. În aceste împrejurări, o imagine arhetipală care s-ar fi putut contura în peșterile din Auvergne[18] va apărea adesea în visele celui mai modern dintre oameni.

De marea problemă a viselor și a interpretării viselor ne vom ocupa în ultimul capitol, așa încât aici este suficient să spunem că Jung consideră visele drept produse naturale și spontane ale psihicului, care merită a fi luate în serios și care produc un efect propriu, chiar dacă acesta nu este nici sesizat și nici înțeles. Limbajul visului e simbolic și face în permanență uz de analogii, fiind de aceea adesea obscur sau în aparență lipsit de semnificație.

Existența inconștientului colectiv poate fi dedusă la omul normal din evidentele urme ale imaginilor mitologice din visele sale, imagini despre care el nu are nici o cunoaștere conștientă prealabilă. Uneori este dificil să dovedești că nu a existat vreodată o astfel de cunoaștere (putem totdeauna spune că a existat posibilitatea criptomneziei[19]), dar în unele tulburări mentale avem o uimitoare dezvoltare a imagisticii mitologice, care niciodată nu ar putea fi explicată prin experiența proprie a individului.

Jung dă în această privință, ca exemplu, cazul unui pacient dintr-un spital psihiatric, de care el s-a ocupat în anul 1906. Este vorba de un alienat care uneori era foarte agitat, dar care în perioadele sale de liniște descria viziuni ciudate și producea imagini simbolice și idei ieșite din comun. Abia în 1910 au putut fi clarificate aceste simboluri, când Jung a dat peste un papirus grecesc care fusese recent descifrat și care se ocupa de un material similar. Pacientul fusese internat cu câțiva ani înainte ca textul papirusului să apară, ceea ce exclude posibilitatea criptomneziei[20].

Jung a consacrat mult timp studierii miturilor, deoarece el le consideră expresii fundamentale ale naturii umane. Când un mit este făurit și exprimat în cuvinte, este adevărat că l-a modelat conștiința, dar spiritul mitului — imboldul creator reprezentat de el, simțământul căruia îi dă expresie și pe care îl evocă și, în mare parte, chiar tematica lui — vine de la inconștientul colectiv. Este adevărat că miturile par adesea încercări de a explica evenimente naturale, cum

ar fi răsăritul și apusul soarelui sau venirea primăverii cu întreaga ei viață și fertilitate, dar în viziunea lui Jung ele sunt mult mai mult decât aceasta, sunt expresia modului în care omul trăiește aceste lucruri. Răsăritul soarelui devine în acest caz nașterea Zeului-erou din apa mării. El își mână rădvanul pe cer, dar de cealaltă parte a orizontului îl așteaptă o mare cotoroanță care, seara, îl devorează. În burta zmeoaicei el călătorește prin adâncurile mării și, după o înspăimântătoare luptă cu balaurul nopții, dimineața renaște. Aceasta este o explicație mitică a procesului fizic al răsăritului și asfințitului soarelui, dar conținutul emoțional face din mit mai mult decât aceasta. Oamenii primitivi nu fac o netă deosebită între ei înșiși și mediul lor, ei trăind în ceea ce Lévy-Bruhl[21] numește *participation mytique*, ceea ce înseamnă că ceea ce se întâmplă în afară se întâmplă și înăuntru, și viceversa. De aceea mitul este o expresie a ceea ce se întâmplă în ei când răsare soarele, călătorește pe cer și este pierdut din ochi la căderea nopții, precum și reflecția și explicația acestor evenimente[22].

Deoarece miturile sunt expresia nemijlocită a inconștientului colectiv, ele se găsesc în forme similare la toate popoarele și în toate epocile, iar când omul își pierde capacitatea de mitizare el își pierde contactul cu forțele creatoare ale ființei sale. Religia, poezia, folclorul și basmele cu zâne depind, așadar, de una și aceeași capacitate. Figurile centrale din toate religiile sunt arhetipale, dar, ca și în mit, la modelarea materialului a participat conștiința. În cultele primitive lucrul acesta are loc în mai mică măsură decât în religiile superioare, mai dezvoltate, așa încât natura lor arhetipală este mai clară. Expresia cea mai directă a inconștientului colectiv este de găsit atunci când arhetipurile, ca imagini primordiale, apar în vise, în stări de spirit neobișnuite sau în fantazări psihotice. În aceste cazuri imaginile arhetipale par să aibă o putere și o energie proprii — ele se mișcă și vorbesc, percep și au scopuri —, ne fascinează și ne conduc la acțiuni cu totul împotriva intenției noastre conștiente. Ele inspiră atât creație cât și distrugere, o operă de artă sau o explozie de gloată în delir, deoarece sunt „tezaurul ascuns la care umanitatea a aspirat din când în când și din care și-a plăsmuit zeii și demonii și toate acele gânduri puternice și convingătoare fără de care omul încetează să

fie om"[23]. De aceea inconștientul, în viziunea lui Jung, nu este pur și simplu o pivniță în care omul își depune vechiturile, ci sursa conștiinței și a spiritului creator sau distructiv al umanității.

A încerca să definești inconștientul colectiv este a încerca imposibilul, întrucât nu putem avea nici o cunoștință, nici despre frontierele și nici despre adevărata sa natură; tot ceea ce putem face este să-i observăm manifestările, să le descriem și să încercăm să le înțelegem în măsura posibilului, o mare parte din opera lui Jung fiind consacrată acestei sarcini. Despre arhetipuri el spune: „Bine-înțeles, nici chiar gândirea noastră nu le poate sesiza cu claritate, întrucât nicicând nu ea le-a inventat"[24]. Cu toate acestea, a fost posibilă izolarea a diferite figuri, care apar în vise și în fantazări și care dovedesc a avea o semnificație tipică pentru ființele umane, putând fi corelate cu paralele istorice și mituri din întreaga lume; pe acestea Jung, după o muncă de cercetare de mare acuratețe, le-a descris ca pe arhetipurile principale care afectează gândirea și comportamentul oamenilor, numindu-le *persona*, *umbra*, *anima* și *animus*, *bătrânul înțelept*, *pământul-mamă* și *Sinele*.

Aici trebuie iarăși să reamintim, dacă avem în vedere arhetipurile inconștientului colectiv, că în spirit nu există compartimente etanșe și că până și arhetipurile pot avea un aspect personal. Imaginea *anima*, de exemplu, este condiționată atât de multimilenara experiență a bărbaților cu femeia cât și de experiența personală a bărbatului cu o femeie sau mai multe femei. Unele arhetipuri, însă, sunt mai mult colective decât personale, iar altele, ca *persona* și *umbra*, au un element personal mai extins. Lucrul acesta va deveni limpede atunci când aceste arhetipuri vor fi descrise mai în detaliu, dar mai întâi trebuie să spunem ceva despre structura spiritului conștient.

NOTE

[1] Cuvântul înainte al lui Jung la cartea Jolandei Jacobi *The Psychology of C.G. Jung*, New Haven and London, 1962.

[2] Dovezile privind existența inconștientului sunt în prezent numeroase; ele se bazează pe studierea rezultatelor la testele de asociație, pe tehnica psihanalitică a asociației libere, pe materialul furnizat de hipnoză, narcoză, analiza viselor etc., pe studierea unor fenomene ca dubla personalitate, tulburări funcționale și disocierea dintre tulburările mentale și nervoase. Nu am socotit necesar să includem aici toate acestea, dar cititorilor interesați le recomandăm lucrarea lui Jung *On the Nature of the Psyche* (C.W., vol. 8).

[3] *Conscious, Unconscious, and Individuation* (C.W., vol. 9, part I), paragr. 502.

[4] *Basic Postulates of Analitical Psychology* (C.W., vol 9, paragr. 680.

[5] *„a nothing-but attitude"*, în textul original. (Nota trad.).

[6] Termenul latin *libido* nu are nicidecum o semnificație exclusiv sexuală (deși este frecvent folosit cu acest sens), ci are sensul general de dorință, năzuință, impuls.

[7] „Bătrânul Heraclit, care a fost într-adevăr un foarte mare înțelept, a descoperit cea mai minunată dintre toate legile psihologice: funcția reglatoare a contrariilor... o curgere în sens opus, prin care el înțelegea că mai devreme sau mai târziu orice lucru se transformă în opusul său." *(Two Essays on Analytical Psychology*, C.W., vol. 7, paragr. 111).

[8] În limba franceză, în textul original = *a-și lua avânt spre a sări mai bine.* (Nota trad.)

[9] *On Psychic Energy* (C.W., vol. 8, paragr. 75).

[10] *On Psychic Energy* (C.W., vol. 8, paragr. 83).

[11] *The Psychological Foundations of Beliefs in Spirits* (C.W., vol. 8, paragr. 592): „[Existența] unor complexe poate fi lesne demonstrată cu ajutorul experimentului asociației. Procedeul este simplu. Experimentatorul îi spune un cuvânt persoanei testate, iar aceasta reacționează cât mai repede posibil, rostind primul cuvânt care îi trece prin minte. Timpul de reacție este cronometrat. Ne-am aștepta ca la toate cuvintele simple să se răspundă cam cu aceeași viteză și ca numai cuvintele «dificile» să fie urmate de o reacție prelungită. În realitate lucrurile nu stau așa. Există timpi de reacție neașteptat de lungi la cuvinte extrem de simple, în timp ce la cuvinte dificile se poate da un răspuns foarte rapid. Investigația riguroasă arată că timpii de reacție prelungiți au loc, în general, atunci când cuvântul-stimul se dovedește de un conținut cu o tonalitate puternic emoțională... Conținuturile colorate emoțional au de-a face cu lucruri pe care persoana testată ar vrea să le țină în secret — lucruri dureroase pe care ea le-a reprimat, unele dintre ele fiindu-i necunoscute chiar și... sieși".

[12] Ca să fim riguroși, unele complexe aparțin ambelor domenii. Un complex matern, de exemplu, este personal în măsură în care se raportează la mama personală, dar este colectiv dacă se raportează la mama arhetipală.

[13] *Instinct and the Unconscious* (C.W., vol. 8, paragr. 265).

[14] *Ibid.*, paragr. 273.

[15] *„physiological paths"*, în textul original. (Nota trad.)

[16] *On Psychic Energy*, paragr. 100.

[17] *Instinct and the Unconscious*, paragr. 270.

[18] Provincie care include Masivul central, francez, al Alpilor. (Nota trad.)

[19] Criptomnezie — ceva citit, văzut sau auzit și care, fiind uitat, este mai târziu reprodus în mod inconștient.

[20] *The Structure of the Psyche* (C.W., vol. 8, paragr. 319).

[21] Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), sociolog francez, cunoscut în special în legătură cu concepția sa referitoare la gândirea prelogică a omului primitiv. Scrieri principale: *Funcțiile mintale în societățile inferioare* (1910) și *Mentalitatea primitivă* (1922). (Nota trad.)

[22] Pentru dezvoltarea aceste idei și pentru exemple privind ceea ce poate însemna *participarea mistică* în practica actuală, cititorului i se recomandă *Before Philosophy* de Henri Frankfort et alii (Pelican Books, 1949).

[23] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 105.

[24] *Ibidem*, paragr. 119. Pentru o mai cuprinzătoare discuție privind arhetipurile și inconștientul colectiv, cititorului i se recomandă C.W., vol. 9, part I.

Capitolul 2

TIPURI PSIHOLOGICE

Contribuția lui Jung la psihologia spiritului conștient este în mare măsură cuprinsă în cartea sa *Tipuri psihologice*. Încercarea de a clasifica ființele umane după tip are o lungă istorie; sunt aproape două mii de ani de când medicul grec Galen a căutat să distingă la oameni patru deosebiri temperamentale fundamentale, iar termenii săi descriptivi (deși naivi din punct de vedere psihologic) – sanguinul, flegmaticul, colericul și melancolicul – au trecut în limbajul comun. Au existat diferite încercări care, luând în considerare cunoașterea modernă, au aspirat la o mai precisă formulare – de exemplu, încercarea lui Kretschmer –, iar clasificarea de către Jung a oamenilor, în extravertiți și introvertiți, a ajuns să fie larg cunoscută, dacă nu pe deplin înțeleasă. Jung distinge două atitudini diferite față de viață, două moduri de a reacționa la împrejurări, pe care el le găsește suficient de pronunțate și de răspândite încât să le descrie ca fiind tipice:

„Există o întreagă clasă de oameni – spune el –, care în momentul reacției față de o situație dată, mai întâi dau puțin îndărăt, ca la un neauzit «Nu», ca numai după aceea să fie capabili să reacționeze; și există o altă clasă de oameni care, în aceeași situație, pornesc înainte cu o acțiune imediată, în aparență încrezători că comportamentul lor este în mod vădit corect. Prima clasă ar fi, în consecință, caracterizată de o anumită relație negativă cu obiectul, iar cealaltă de o relație pozitivă... Prima clasă corespunde atitudinii introvertite, iar cea de-a doua atitudinii extravertite"[1].

Atitudinea extravertită este caracterizată printr-o revărsare exterioară a libidoului, prin interesul față de evenimente, oameni și lucruri, prin relația cu acestea și dependența de ele; când această atitudine îi este proprie cuiva, Jung îl descrie sau o descrie ca pe un *tip extravertit*. Acest tip este motivat de factori din afară și este în mare măsură influențat de mediu. Tipul extravertit este sociabil și sigur de sine în ambiante nefamiliare. El sau ea sunt, în general, în buni termeni cu lumea și, chiar când sunt în dezacord cu ea, pot fi totuși descriși ca legați de lume, întrucât în loc să se retragă (cum tinde să facă tipul opus), ei preferă să argumenteze și să se certe sau încearcă să o remodeleze pe potriva propriului lor tipar.

Atitudinea introvertită, dimpotrivă, este una de retragere; libidoul se revarsă înlăuntru, se concentrează asupra unor factori subiectivi, iar influența predominantă este „necesitate interioară". Când această atitudine este obișnuită, Jung vorbește despre un *„tip introvertit"*. Acest tip este lipsit de încrederea în sine în relația cu oamenii și lucrurile, tinde să fie nesociabil și preferă reflecția în locul activității. Fiecare tip îl subapreciază pe celălalt, văzând mai degrabă negativul decât calitățile pozitive ale atitudinii opuse, fapt care a condus în cele din urmă la neînțelegeri și chiar, în decursul timpului, la formularea de filosofii antagoniste, la psihologii aflate în conflict și la valori și moduri de viață diferite.

În Occident, noi preferăm atitudinea extravertită, descriind-o în termeni favorabili ca fiind concurențială[2], bine adaptată etc., în timp ce atitudinea introvertită este calificată drept egocentrică și chiar morbidă; pe de altă parte, în Orient, cel puțin până nu demult, atitudinea introvertită a fost prevalentă. Pe această bază putem explica dezvoltarea materială și tehnică a emisferei Occidentale, în contrast cu sărăcia materială, dar și cu mai marea dezvoltare spirituală a Orientului.

În *Tipuri psihologice*, Jung urmărește influența pe plan istoric a celor două atitudini, modul în care este afectat discursul filosofic și dezvoltarea religiei; el urmărește efetele acestora asupra poeziei, esteticii și, în sfârșit, asupra psihologiei. În această viziune, deosebirea dintre „școlile psihologice", în special dintre acelea ale lui Freud, Adler și propria-i școală, se bazează pe această deosebire de

atitudine. Atitudinea freudiană este extravertită, deoarece plasează fatorii determinanți ai caracterului în oameni și evenimente din afară. Atitudinea adleriană este intravertită, deoarece pune accentul pe importanța atitudinii interne, pe „voința de putere". Atitudinea jungiană poate fi calificată drept introvertită, de vreme ce factorii care îl interesează cel mai mult pe Jung aparțin lumii interioare și în special „inconștientului colectiv".

În încercarea de a împărți ființele umane în tipuri recognoscibile, Jung se ocupă în principal cu psihologia conștiinței; când o persoană este descrisă fie ca extravertită, fie ca introvertită, aceasta înseamnă că atitudinea sa conștientă obișnuită este fie una, fie cealaltă. O atitudine oscilantă ar include în mod egal atât extraversiunea cât și introversiunea, dar adesea se întâmplă că o atitudine se dezvoltă, iar cealaltă rămâne inconștientă. Nimeni, însă, nu trăiește complet o atitudine sau alta, ci manifestă câteodată atitudinea inconștientă, deși într-un mod atenuat.

De exemplu, un bărbat care în mod normal este mai degrabă calm și retras – adică introvertit – poate desfășura o ativitate considerabilă și poate arăta entuziasm față de ceva care îl interesează realmente, fără a fi totuși atât de legat de ambianța sa ca un extravertit. El îi va face capul calendar despre păsări exotice cuiva care nu este deloc interesat de așa ceva sau îi va arăta o colecție de manuscrise vechi unui musafir plictisit care nu poate înțelege ce vede el în asemenea nimicuri.

Diferențierea în atitudine adesea pare să înceapă foarte de timpuriu în viață; de fapt, există temeiuri să se considere că ea poate fi înnăscută. În aceeași familie se pot găsi atât copii extravertiți, cât și introvertiți, situație uneori nefericită pentru cei din urmă, care tind să fie puși în umbră de frații și surorile lor sociabile:

„Cel mai timpuriu semn de extraversiune la copil este rapida sa adaptare la mediu, atenția ieșită din comun pe care o arată față de obiecte, în special efectului său asupra acestora. Circumspecția față de obiecte este foarte mică; copilul se mișcă și trăiește printre ele cu încredere. El le percepe de timpuriu, dar la întâmplare. În aparență el se dezvoltă mai repede decât un copil introvertit, deoarece este mai puțin precaut și, de obicei, nu-i este teamă. În aparență,

de asemenea, nu simte nici o barieră între sine și obiecte și de aceea se poate juca cu ele liber, învățând cu ajutorul lor. Își împinge cu încântare inițiativele până la extremă și își asumă riscuri. Orice lucru necunoscut i se pare ademenitor"[3].

Acesta este tipul de copil iubit atât de către părinți cât și de către învățători. Se spune despre el că este „bine adaptat" și adesea este considerat mai „strălucit" decât e în realitate, din cauza dezvoltării sale precoce și a capacității de a face bună impresie.

Copilul introvertit este timid și ezitant. Lui îi displac situațiile noi și se apropie de obiectele noi cu circumspecție și câteodată cu frică. Preferă să se joace singur, având mai degrabă un singur prieten decât mai mulți. Din cauza răspânditei preferințe pentru extraversiune, astfel de copii introvertiți le cauzează adesea anxietate părinților, pe când ei sunt la fel de „normali" și de inteligenți ca și celălalt tip de copil. Ei sunt meditativi și adesea au o bogată viață imaginativă. Au cea mai mare nevoie de timp pentru a-și dezvolta mai puțin evidentele lor înzestrări și a învăța să se simtă acasă în lume.

Adultul extravertit este sociabil; el merge în întâmpinarea celorlalți și este interesat de oricine și de orice. Îi plac organizațiile, grupurile, întrunirile comunitare și partidele, fiind de obicei activ și, în general, util; este tipul care face să meargă viața noastră economică și socială. Intelectualii extravertiți au calități similare și se simt excelent lucrând cu ceilalți, fiind cadre didactice sau făcând să circule într-un fel oarecare cunoștințele lor; buna lor relație cu lumea îi ajută să facă în mod efectiv lucrul acesta.

Extravertiții tind să fie atât optimiști cât și entuziaști, deși entuziasmul lor nu durează prea mult. Același lucru este adevărat despre relațiile lor cu ceilalți oameni, care se fac și se desfac la fel de ușor și de repede.

Slăbiciunea extravertiților constă în tendința către superficialitate și în trebuința de a face bună impresie; nimic nu-i bucură mai mult decât audiența la public. Nu le place singurătatea, cred că reflecția este morbidă, iar lucrul acesta, laolaltă cu lipsa de autocritică, îi face mai atractivi pentru străini decât pentru familia lor sau pentru anturajul imediat, unde ei pot fi văzuți fără mască. Deoarece sunt bine adaptați la societate, de obicei acceptă moravurile și

convingerile momentului, tinzând astfel să fie oarecum convenționali în raționamentele lor; dar sunt, cu toate acestea, oamenii cei mai utili și absolut necesari pentru orice viață în comun.

Adulții introvertiți, pe de altă parte, nu iubesc societatea și se simt stingheri și pierduți în marile adunări. Ei sunt impresionabili și le este teamă să nu pară ridicoli, adesea părând incapabili să învețe cum să se comporte în situații sociale: sunt neîndemânatici sau sunt prea sinceri, ori scrupuloși și de o ridicolă politețe. Tind să fie hiperconștiincioși, pesimiști și critici, păstrându-și întotdeauna pentru ei înșiși cele mai bune calități, așa încât, firește, sunt lesne rău înțeleși.

Întrucât își pot demonstra darurile numai în anturaje pline de simpatie, au mai puțin succes decât colegii lor extravertiți; cu toate acestea, deoarece nu-și cheltuiesc energia încercând să-i impresioneze pe ceilalți sau risipind-o în activități sociale, ei adesea posedă cunoștințe ieșite din comun sau dezvoltă vreun talent care depășește standardele.

Introvertiții se simt la largul lor în singurătate sau în grupuri mici și familiare; preferă propriile lor gânduri conversației și cărților, precum și ocupațiile liniștite unei activități zgomotoase. Propria lor judecată este mai importantă pentru dânșii decât opinia general acceptată; unui introvertit îi va repugna lectura unei cărți populare și va deprecia orice este aclamat de mulțime. Această independență de judecată și lipsă de convenționalitate pot fi valoroase dacă sunt corect înțelese și utilizate; în pofida lipsei lor de farmec social, introvertiții își fac adesea prieteni loiali și plini de înțelegere.

Din păcate, cele două tipuri se înțeleg greșit unul pe altul și tind să vadă doar slăbiciunea celuilalt, așa încât pentru extravertit introvertitul este egoist și greu de cap, pe când introvertitul crede că extravertitul este superficial și nesincer.

Este limpede că aceste deosebiri în atitudine pot cauza neînțelegeri și dificultăți în căsătorie, cu toate că, lucru destul de straniu, există o pronunțată tendință ca un tip să se căsătorească cu opusul său. Fiecare speră în secret că celălalt va avea grijă de partea din viață pe care o găsește neatrăgătoare; bărbatul liniștit și meditativ își găsește o soție plină de viață și practică, în stare să reglementeze activitățile sociale care favorizează afacerea sau cariera lui profesională,

pe când o femeie timidă și retrasă îl atrage pe un bărbat prea fericit să-și lase acasă, în siguranță, soția, pe când el se cufundă în lume. Totul merge bine atâta timp cât principala lor grijă este adaptarea lor înșiși la multele trebuințe ale vieții, stabilirea unei cariere, întemeierea unei familii și dobândirea unei poziții financiare sigure. Dacă se mulțumesc să rămână la acest nivel, căsătoria lor poate fi (cel puțin în aparență) una ideală, dar dacă încearcă o armonie reală sau o mai deplină conviețuire[4], atunci apar dificultăți – „fiecare vorbește un limbaj diferit... valoarea unuia este negarea valorii celuilalt"[5].

Ei încep să critice fiecare în parte interesele celuilalt (sau așa-numita lipsă de interes) și pe prietenii celuilalt; unul caută să-l împingă pe celălalt la activitate sau deplânge cu amărăciune agitația partenerului; fiecare se simte neînțeles, ceea ce poate fi prilej de autocompătimire sau de căutare a cuiva care să aibă necesara simpatie și înțelegere sau cel puțin aparența acestora. Pe neobservate, dezbinarea crește și cele două tipuri încep a se opune unul celuilalt.

Uneori toleranța și încercarea de a recunoaște valorile celuilalt va arunca o punte de legătură, cel puțin temporar, dar adesea rezultatul este un violent și neplăcut război, purtat în cea mai deplină intimitate[6]. Soluția reală a acestei probleme constă în dezvoltarea cuprinzătoare a personalității fiecăruia, care în multe cazuri nu poate fi realizată decât cu asistență psihologică.

Făcând distincție între extravertit și introvertit nu acoperim toate deosebirile de personalitate care pot fi observate. Introvestitul dă înapoi și ezită într-un anumit fel, nu în mod necesar în felul în care o face orice alt introvertit. Extravertitul își face relațiile cu lumea prin intelectul său, prin sentimentele, percepțiile senzoriale și intuițiile sale. Fiecare, în lupta pentru existență, utilizează în mod instinctiv ceea ce Jung numește „cea mai dezvoltată funcție a sa"[7].

Există patru funcții, consideră el, funcții de care ne folosim în orientarea noastră în lume (și, de asemenea, în propria noastră lume interioară): *senzația*, care este percepție prin simțurile noastre; *gândirea*, care dă semnificație și inteligență; *sentimentul*, care cântărește și evaluează; și *intuiția*, care ne vorbește despre viitoarele posibilități și ne dă informația despre atmosfera care înconjoară întreaga experiență[8].

Când o reacție este obișnuită putem vorbi de tip. De exemplu, există oameni care în mod evident gândesc mai mult decât alții, oameni care își folosesc gândirea spre a lua decizii, oameni cărora le place să-și imagineze lucrurile și care privesc gândirea ca pe cel mai important atribut al ființelor omenești. Acești oameni pot fi fie extravertiți, fie introvertiți, iar lucrul acesta va influența modul lor de a gândi și tematica gândirii lor. Reflecția gânditorului extravertit este orientată spre lumea exterioară. El este interesat de fapte și de materie, iar dacă se interesează de idei, acestea vor fi derivate din tradiție sau din spiritul epocii; ele se vor naște din ceea ce este în general cunoscut ca „realitate". Aceasta este ceea ce în mod obișnuit se recunoaște a fi gândire, dar, cu toate acestea, așa cum subliniază Jung, există un alt mod de gândire, care cu greu poate fi negat:

„Ajung la acest alt mod de gândire în felul următor: când gândurile mele se ocupă de un obiect concret sau de o idee generală în așa fel încât cursul gândirii mele mă conduce în cele din urmă la obiectul meu, acest proces intelectual nu este singurul act care are loc în mine în acel moment. Voi neglija toate acele posibile senzații și sentimente care devin perceptibile ca acompaniament mai mult sau mai puțin perturbator al șirului gândurilor mele, punând pur și simplu accentul pe faptul că însuși acest proces al gândirii purcede de la date obiective și tinde din nou să atingă stările obiectului, nu fără o constantă relație cu subiectul. Această relație este *conditio sine qua non*[9], fără de care nici un proces de gândire, oricare ar fi el, nu ar putea să aibă loc. Chiar dacă procesul meu de gândire este îndreptat, pe cât posibil, spre date obiective, cu toate acestea el este procesul *meu* subiectiv și nu pot nici să scap de amestecul subiectiv și nici să mă dispensez de el. În ciuda faptului că încerc tot ce-mi stă în putință spre a da o direcție cu totul obiectivă trenului gândirii mele, chiar și atunci nu pot exclude procesul subiectiv paralel cu participarea sa atotcuprinzătoare fără a stinge însăși scânteia vieții din gândirea mea. Acest proces subiectiv paralel are o tendință naturală, numai în mod relativ evitabilă, de a subiectiviza faptele obiective, adică de a le asimila cu subiectul. Ori de câte ori valoarea fundamentală îi este dată procesului subiectiv, are loc acel mod de gândire care se opune gândirii extravertite, anume acea orientare pur

subiectivă a gândirii pe care am numit-o introvertită. Din această orientare diferită ia naștere o gândire care nu este determinată nici de fapte obiective și nici nu este îndreptată spre date obiective, o gândire, în consecință, care purcede din date subiective și este orientată spre idei subiective sau spre fapte cu un caracter subiectiv"[10].

A spune că o idee este subiectivă este adesea un reproș, dar aceasta înseamnă a pierde din vedere faptul că nu este posibilă nici o gândire fără gânditor și că participarea sa la aceasta este responsabilă pentru forma ei finală.

Meritele gândirii extravertite — anume a sa „natură-terestră", concentrarea sa asupra obiectelor și disciplina pe care aceasta o impune — este în același timp limita sa; ea devine mult prea ușor legată de fapte, nu poate vedea dincolo de ele și nu se eliberează în scopul stabilirii unei idei abstracte. Ea se împovărează cu o mulțime de material indigest și caută să scape din această dilemă prin simplificări artificiale, prin inventarea de formule și concepte care dau coerență la ceea ce în realitate este neconectat.

Un gânditor creator ca Charles Darwin, care este un excelent exemplu de gânditor extravertit, a putut pune ordine și da semnificație masei de fapte pe care le-a adunat, dar acolo unde ideea creatoare lipsește, gânditorul o compensează prin producerea de noi și noi fapte, până când se face un munte de material, adesea de o valoare îndoielnică[11].

Când viața unui individ este în principal guvernată de gândire și acțiunile sale sunt de obicei rezultatul unui motiv luat în considerare pe plan intelectual, el poate fi numit pe drept un *tip gânditor*. Tipul pur este de găsit mai frecvent printre bărbați decât printre femei, a căror gândire este de obicei una de natură intuitivă. Acest tip „concepe lucrurile"[12] și ajunge la concluzii bazate pe date obiective, pe ceea ce el numește „fapte". Lui îi place logica și ordinea și e amator de inventarea unor formule clare care să-i exprime vederile. El își bazează viața pe principii și i-ar plăcea să-i vadă pe ceilalți că fac la fel. Ori de câte ori este posibil, familia sa, prietenii și colaboratorii sunt incluși în a sa „schemă de viață", el având tendința fermă de a crede că formulele lui reprezintă adevărul absolut, așa încât devine o datorie morală să le impună acestora opiniile sale.

Aceasta îl poate conduce la situații echivoce, din cauză că își asumă adagiul că „scopul scuză mijloacele". El crede că este rațional și logic, dar de fapt suprimă tot ceea ce nu intră în schema sa sau refuză să o recunoască. Îi displace iraționalul și totodată îi este teamă de el, își reprimă emoția și sentimentele, tinde să devină glacial și lipsit de înțelegere pentru slăbiciunea omenească. Arată indiferență față de arta prieteniei și a relațiilor cu ceilalți oameni și adesea este tiranul familiei. Își poate sacrifica prietenii și familia pe altarul principiilor sale, fără cea mai mică idee despre ceea ce face —, totul fiind spre binele lor. Acest tip de bărbat tinde să aibă iubiri nefericite, refulându-și sentimentele care par să-l domine cu o violență care îi scapă de sub control și se ataşează de femei nepotrivite. Pe deasupra, suferă de capriciile iraționale pe care nu le admite și se îndoiește de credințele sale, pe care le înăbușă cu fanatism. Adesea are un puternic simț al datoriei, iar formulele sale de viață pot include mult din ceea ce este bun, chiar nobil, dar modul său de a le pune în practică este lipsit de căldură, de toleranță și de acele calități care refuză să intre în scheme și formule.

Gândirea sa, totuși, este pozitivă, produce ceva, fie noi fapte, fie noi concepții:

„Chiar când analizează, ea construiește, deoarece trece întotdeauna dincolo de analiză, la o nouă combinație... Este, în orice caz, caracteristic faptul că nu este niciodată absolut depreciativă sau distructivă, ci întotdeauna substituie o valoare nouă uneia care este demolată. Această calitate se datorează faptului că gândirea este principalul canal în care curge energia tipului gânditor"[13].

Spre deosebire de extravertit, tipul gânditorului introvertit nu este interesat de fapte, ci de idei; principala valoare a acestui tip de gândire constă în viziunile noi pe care le prezintă.

Jung spune despre gândirea introvertită:

„Nu faptele extericare sunt țelul și originea acestei gândiri, cu toate că introvertitului i-ar plăcea adesea ca lucrurile să pară că stau așa... Gândirea introvertită formulează întrebări și creează teorii; ea deschide perspective și produce intuiții, dar în prezența faptelor manifestă o atitudine rezervată. Ca exemple ilustrative ele au valoarea lor, dar nu trebuie să prevaleze. Faptele sunt adunate ca dovadă sau

ca exemple pentru o teorie, însă niciodată de dragul lor... Adevărata sa putere creatoare este dovedită de faptul că această gândire poate de asemenea crea acea idee care, deși nu este prezentă în fapte exterioare, este totuși cea mai nimerită, expresia lor abstractă"[14].

Tipul gânditorului introvertit este interesat de realitatea interioară, nu de cea exterioară. Ceea ce este important pentru dânsul este dezvoltarea și prezentarea „imaginii primordiale" și modelarea acesteia într-o idee. Aceasta are pentru dânsul o putere constrângătoare; el are o noțiune vagă cu privire la faptul că ideea poate fi de folos lumii, uneori chiar convingerea că aceasta ar putea fi salvată doar dacă ar cunoaște-o, dar acestea sunt considerații secundare și nu de vitală importanță pentru dânsul.

Văzut din afară, gânditorul introvertit este de obicei un caracter incontestabil excentric. Din cauza preocupării sale pentru realitățile interioare el nu prea dă sau nu dă deloc atenție relațiilor sale cu lumea. El nu ține socoteală de cele ce se petrec și nu înțelege cum gândesc sau simt ceilalți oameni; este fie timid și tăcut în compania lor, fie face vreo remarcă nepotrivită. Profesorul distrat este exemplul tipic de gânditor introvertit. Un fapt-divers amuzant cu privire la Schopenhauer ilustrează bine caracteristica acestuia: se spune că el stătea pierdut în gânduri, în mijlocul unui răzor din parcul orașului, când un grădinar a țipat la el, vrând să știe ce face acolo. „A — spuse Schopenhauer —, ar fi bine dacă aș ști!"[15]

Punctul cel mai slab al ambelor tipuri de gânditor este funcția lor afectivă neglijată și subdezvoltată. Ca să înțelegem ce sens dă Jung termenului simțământ este necesar să facem distincție între diferitele moduri în care este folosit termenul: a simți cald sau rece este o impresie senzorială; a simți că se va întâmpla ceva, că cineva te înșală (sau a avea vreo trăire asemănătoare) se referă la o „presimțire" sau intuiție; când, însă, cineva spune „îmi pare rău" sau „simt că e rău" sau „simt că e bine", are loc o evaluare a unei trăiri colorate emoțional. În acest sens utilizează Jung termenul simțământ[16] când vorbește de o „funcție afectivă"[17]:

„Când gândim, o facem spre a judeca sau a trage o concluzie, iar când simțim, o facem spre a ataşa o valoare convenabilă la ceva"[18].

Simțământul este adesea confundat cu emoția și, de fapt, însuși Jung vorbește uneori de acestea aproape ca și cum ele ar fi unul și același lucru, dar atunci când le clarifică el spune în mod explicit că *orice* funcție poate conduce la o emoție și că emoția ca atare nu este funcția. Nici simțământul nu este un fel de gândire încălcită, cum este înclinat să creadă tipul gânditor; simțământul este funcția prin care sunt cântărite valorile, prin care aceste valori sunt acceptate sau refuzate.

Jung vorbește atât de „judecăți afective" cât și de „situații afective"; domeniul simțământului le include și pe unele și pe celelalte, dar în ultimul caz suntem mai aproape de capătul emoțional al scalei, deși elementul evaluare intră și el aici. Într-o „situație afectivă" evaluăm, adică judecăm atmosfera și ne comportăm în concordanță cu ea. Femeile sunt de obicei experte în aceasta, dar există și bărbați care sunt tipuri afective. Ei se comportă cel mai bine în situațiile în care importante sunt relațiile personale; intermediarii de orice fel, de la diplomați la comercianți, au nevoie de o afectivitate bine dezvoltată.

Sentimentul și gândirea se dușmănesc reciproc. „În știință, unde gândirea este principala funcție... celui mai mic microb trebuie să i se acorde aceeași concentrare a gândirii ca și soarelui"[19]. Sentimentul dezaprobă însă lucrul acesta și insistă asupra recunoașterii deosebirii lor de valoare.

Sentimentul este o funcție rațională; în mod normal, cineva nu simte că un lucru are valoare într-un moment și că este lipsit de valoare în momentul următor; tipurile afective au o schemă ordonată a lucrurilor, o ierarhie a valorilor pe care o mențin și un puternic simț al istoriei și tradiției. Sentimentul este o funcție discriminativă, iar acolo unde este sărac sau absent găsim — ca în exemplul extrem al gândirii extravertite — o enormă acumulare de fapte, unele de valoare, iar altele complet lipsite de valoare.

Sentimentul privește în special relațiile umane și valoarea (sau lipsa de valoare) a oamenilor, comportamentul lor unii față de alții. De aceea nu este surprinzător că reprezintă un element important în multe religii și îndeosebi în creștinism și budism.

Când simțământul are prioritate asupra celorlalte funcții, putem vorbi de tipul afectiv, iar când tipul este extravertit, simțământul va fi guvernat de mediu și acomodat la acesta; acest tip este mai frecvent printre femei decât printre bărbați.

Tipul afectiv extravertit este bine adaptat la lume, prețuind în mare ceea ce este în general de prețuit și neavând nici o dificultate în a se armoniza cu epoca și *mediul*[20] său. Lucrul acesta este deosebit de vizibil atunci când femeia se căsătorește, întrucât ea alege întotdeauna un soț cât se poate de potrivit, încât s-ar putea crede că și-a plănuit întru totul alegerea, pe când, de fapt, ea se îndrăgostește absolut sincer de bărbatul „nimerit".

Ea este interesată în special de relațiile personale și are adesea tact și farmec, aplanând situațiile dificile și potolind apele învolburate; ea este aceea care face posibilă viața socială și de familie. Este, firește, o bună gazdă și se simte cu totul acasă în grupuri, în mari reuniuni și în orice activitate socială și publică. Tipul afectiv care constată o nenorocire sau injustiție are, de obicei, reala dorință de a ajuta, iar mare parte din munca socială cu rezultate excelente se bazează pe această funcție. La cota sa maximă este plină de înțelegere, săritoare la nevoie și șarmantă; la cota cea mai de jos este superficială și nesinceră. Atâta timp cât simțirea ei rămâne personală aceasta este autentică, dar dacă este împinsă la extreme devine nerealistă și artificială, pierzându-și căldura omenească naturală și lăsând impresia de poză și falsitate.

Tipul afectiv introvertit este guvernat de factori subiectivi, fiind în aparență foarte diferit de extravestitul cald, prietenos, dând adesea impresia glacialității; în realitate acest tip câștigă în intensitate prin lipsa sa de expresie și pe drept cuvânt se poate spune despre el că „apele liniștite sunt adânci". În timp ce par rezervați, oamenii de acest tip culeg de obicei multă simpatie și înțelegere de la prietenii intimi și de la oricine se află în suferință sau nevoie. La femeia de acest tip afectiv sentimentele față de copii sunt adesea ascunse; ea nu este expansivă, dar iubirea ei pasionată devine vizibilă în cazul în care copilul se îmbolnăvește grav sau dacă este separată în vreun fel de dânsul. Tipul afectiv introvertit se exprimă de asemenea în

religie, în poezie și muzică, iar, dacă are prilejul, într-o extraordinară jertfire de sine.

Tipul afectiv introvertit este neadaptabil. El sau ea este deconcertant de genuin(ă) și dacă este vreodată forțat(ă) să joace un rol, se poate prăbuși, din care cauză este uneori descris ca schizoid(ă). În cercuri intime, însă, de care astfel de oameni sunt atașați de puternice legături emoționale, valoarea lor este bine cunoscută, ei făcându-și prieteni constanți și de încredere.

Ce înțelege Jung prin afectivitate este adesea greșit înțeles; nu există însă îndoieli în privința a ceea ce înțelege el prin senzație: este ceea ce ne devine accesibil prin simțuri[21]. Ca percepție senzorială, senzația este dependentă de obiectul care cauzează senzația și, de asemenea, de recipient. În cazul de mai sus — în care accentul este pus pe obiect — spunem că senzația este extravertită. Când senzația are prioritate, în loc de a seconda pur și simplu o altă funcție, putem vorbi de un tip senzorial. La acest tip nici o senzație obiectivă nu este exclusă; la alte tipuri, în special la intuitiv, mare parte din ceea ce percep senzorial abia dacă ajunge la conștiință; de exemplu, intuitivii adesea uită că au corp, ei simt că aproape ar putea zbura.

Tipul senzorial ia orice lucru așa cum acesta vine, trăiesc lucrurile așa cum sunt ele, nici mai mult, nici mai puțin; nici o imaginație nu le aureolează experiențele, nici un gând nu încearcă să privească mai adânc în ele sau să le exploreze misterele: o cazma este o cazma; nici nu este făcută vreo reală evaluare; ceea ce contează este vigoarea și plăcerea senzației.

Acest tip este, deci, irațional; este prea puțină logică în experiența simțurilor și exact același lucru poate genera o senzație diferită în momente diferite. Tipul acesta este adesea, însă, în mod greșit socotit rațional, întrucât insistența pe fapte și calmul, ba chiar temperamentul flegmatic dau falsa impresie de rezonabilitate. Tipurile senzoriale sunt adesea oameni facili, spirituali, cu o mare capacitate de desfătare, dar riscul lor constă în supraestimarea simțurilor, așa încât pot degenera într-un sibaritism lipsit de scrupule sau într-o neostoită căutare a plăcerii, în însetarea pentru noi palpitații.

Când tipul este extravertit, important este obiectul care provoacă senzația, iar când este introvertit, mai importantă este senzația

trăită, iar obiectele sunt secundare sau chiar nu contează deloc. Mulți artiști și muzicieni exemplifică acest din urmă tip; arta contemporană, cu înaltul ei grad de subiectivitate, izvorăște din senzația introvertită, cu un amestec de sentiment.

Majoritatea celor de tipul senzorial introvertit, care suferă de dificultatea caracteristică introvertitului în ceea ce privește exprimarea de sine, sunt extrem de greu de înțeles. Ei sunt copleșiți de impresii și au nevoie de timp ca să le asimileze, adesea fiind preocupați de imagini din inconștientul colectiv. Nici măcar precisa observare a realității nu oprește factorul subiectiv de la lucru: astfel de oameni nu pot vedea autobuze sau tramvaie fără a se gândi la aprigi dragoni, copacii au pentru ei fețe, iar obiectele neanimate capătă viață; ei cred că văd oameni de pe altă lume și au bizare experiențe cu „strigoi".

Funcția opusă senzației este intuiția, deși, ca și senzația, este o funcție irațională. „Intuiția — spune Jung — este percepția unor realități necunoscute conștiinței și care circulă via inconștient". Este totuși mai mult decât o simplă percepție, deoarece este un proces activ creator care captează situația și încearcă să o schimb în concordanță cu viziunea sa. Are capacitatea de a inspira și în orice „situație blocată fără speranță lucrează în mod automat în sensul unei soluții pe care nici o altă funcție n-ar putea s-o descopere"[22]. Ori de câte ori o judecată sau un diagnostic sunt de făcut pe dibuite intră în joc intuiția. Oameni de știință și medici, inventatori, unele clase de oameni de afaceri și politicieni, judecători și generali, toți trebuie să facă uneori uz de această facultate, la fel, desigur, ca și oamenii obișnuiți:

„Oriunde ai de-a face cu condiții necunoscute, unde nu există valori și concepte stabilite, vei depinde de acea facultate a intuiției"[23].

Tipul intuitiv extravestit trăiește mai ales prin această facultate a intuiției; importantă pentru el este sfera posibilului. Acestui tip (bărbat sau femeie) îi displace cu totul orice este familiar, sigur sau bine stabilit. El nu are respectul datinii și adesea este de nestăpânit când simte mireasma a ceva nou; orice este sacrificat pe altarul viitorului. Nici religia și nici legea nu sunt sacrosancte, așa încât el arată ca un aventurier barbar; dar are de fapt propria-i moralitate

bazată pe loialitate față de perspectiva sa intuitivă. Pentru el a nu „profita de o șansă" este a fi pur și simplu fricos sau prost.

Dezavantajul acestui tip de om este că el seamănă, dar niciodată nu recoltează. El își risipește viața în posibilități, în timp ce alții se bucură de fructele energiei și inițiativei lui. Îi este aproape imposibil să ducă un lucru până la capăt sau cel puțin dincolo de punctul în care succesul este sigur. Firește, relațiile sale personale sunt extrem de slabe; îi vine greu să se lipească de o femeie, iar casa devine repede pentru el o închisoare. Pe de altă parte, așa cum nevasta unui asemenea bărbat a spus o dată, viața cu el nu este niciodată plicticoasă.

Intuitivul extravertit arată interes pentru ceea ce numim de obicei lumea realității; intuitivul introvertit este preocupat de inconștientul colectiv, de fondul întunecat al trăirii, de tot ceea ce este subiectiv, straniu și neobișnuit pentru extravertit:

„Natura deosebită a intuiției introvertite, cînd i se dă prioritate... produce un tip special de bărbat, anume visătorul mistic și vizionar, pe de o parte, capriciosul fantast și artist, pe de altă parte. Ultimul ar putea fi considerat cazul normal, întrucât la acest tip există tendința generală de a se limita la caracterul perceptiv al intuiției. De obicei intuitivul se oprește la percepție; percepția este principala sa problemă și — în cazul unui artist creator — fasonarea percepției. Capriciosul, însă, se mulțumește cu intuiția, prin care el însuși este fasonat și determinat"[24].

Acesta este tipul care are vedenii, revelații de natură religioasă sau cosmică, vise profetice sau fantazări supraterestre, care sunt tot atât de reale pentru dânsul cum erau Dumnezeu și Diavolul pentru omul medieval. Asemenea oameni par foarte excentrici în zilele noastre, aproape nebuni, cum de fapt și sunt, în afară de cazurile în care găsesc o cale de a-și conecta la viață trăirile lor. Aceasta înseamnă găsirea unei forme de expresie adecvate, ceva autorizat de colectivitate, nu pur și simplu trăirea din fantazări. Ei pot uneori să facă aceasta găsind sau chiar formând un grup în care viziunea lor să aibă o oarecare valoare. În comunitățile primitive acești oameni aveau valoare și impuneau respect — ei au stofa din care au fost croiți profeții Israelului —, dar, cu excepția misticilor din comunitățile religioase, nu prea este loc pentru ei în lumea de azi. De obicei ei

nu fac vâlvă în ceea ce privește trăirile lor sau formează secte ezoterice sau mici grupuri interesate de „viața de dincolo". Îndeobște ei par mai degrabă ciudați și total inofensivi, dar dacă sunt apucați de viziunea lor interioară devin posedați de o forță care îi influențează în bine sau în rău și care este foarte contagioasă: atât convertirea religioasă cât și violența gloatei încep în felul acesta.

Intuitivul se mulțumește de regulă cu percepția și, dacă se întâmplă să fie un artist creator, se limitează la fasonarea percepției; va picta „într-o dezordine irizată, îmbrățișând atât semnificativul cât și banalul, atât grațiosul cât și grotescul". William Blake[25] este un bun exemplu de intuitiv introvertit, care a fost atât pictor și gravor cât și poet.

Deoarece natura umană nu este nicidecum simplă, rareori găsim tipul absolut pur; adesea funcția principală este destul de clară spre a califica persoana respectivă un gânditor, un intuitiv și așa mai departe, dar aceasta este secondată de altă funcție, care modifică și estompează tabloul. De fapt, Jung se referă la a sa descriere a tipurilor ca la „o familie de portrete întrucâtva galtonească"[26], deoarece natura umană refuză să fie clasificată într-un mod precis și simplu. Cu toate acestea, conceptul de tip are o mare valoare practică și este de ajutor în înțelegerea relațiilor personale și în educație. Este util pentru soți să înțeleagă că partenerul lor „funcționează" într-un mod diferit și nu este pur și simplu prostănac, după cum cadrelor didactice le este util să înțeleagă că un copil introvertit, de exemplu, nu este nefericit sau neadaptat dacă nu ia parte la activități cu aceeași însuflețire ca elevii extravertiți, iar psihoterapeutului îi este de folos în tratarea pacientului său. Foarte adesea nevroticii își dezvoltă o funcție în așa măsură încât o duc la perfecțiune, celelalte fiind vrând-nevrând neglijate; intuitivii, de exemplu, neglizează de obicei senzația și, în consecință, propriile lor corpuri, așa încât se îmbolnăvesc fizicește; tipurile de gânditori neglijează afectivitatea și astfel intră în serioase încurcături acolo unde relațiile personale sunt importante. Sănătatea mentală (și uneori fizică) depinde, deci, de dezvoltarea funcției neglijate, așa încât personalitatea să poată deveni mai aproape de întreg.

Cei mai mulți oameni utilizează o funcție (sau modificarea ei), oamenii mai complicați utilizează două funcții, iar personalitățile

extrem de diferențiate ar face uz de trei funcții. Includerea celei de a patra funcții ține de ceea ce Jung a numit procesul de individuație și de reconcilierea tendințelor opuse ale naturii cuiva; dar spre a înțelege ce înseamnă aceasta, este mai întâi necesar să luăm în considerare mai în detaliu conceptele lui Jung referitoare la inconștientul personal și colectiv.

NOTE

[1] „Psychological Theory of Types", *Modern Man in Search of a Soul*, p. 98 (C.W., vol. 6).

[2] *„as outgoing"*, în textul original. (Nota trad.)

[3] „Psychological Types" (lecture), *Contributions to Analytical Psychology*, p. 303 (cf. C.W. 6, în preparation).

[4] *„a fuller companionship"*, în textul original. (Nota trad.)

[5] *Two Essays*, paragr. 80.

[6] *Ibidem*, paragr. 168–169.

[7] „Întocmai așa cum leul își doboară dușmanul sau prada cu laba din față, în care rezidă puterea sa, și nu cu coada ca crocodilul, tot așa reacțiile noastre obișnuite sunt în mod normal caracterizate prin aplicarea celei mai demne de încredere și mai eficiente funcții de care dispunem; aceasta este o expresie a puterii noastre. Totuși, lucrul acesta nu ne ferește de a reacționa în unele cazuri într-un mod care dezvăluie slăbiciunea noastră specifică. Predominarea unei funcții ne face să construim sau să căutăm anumite situații, în timp ce pe altele le evităm, având în consecință experiențe care ne sunt particulare, diferite de acelea ale altor oameni. «Un bărbat inteligent se va adapta la lume prin inteligența sa și nu în maniera unui pugilist de trei parale, chiar dacă într-o anumită împrejurare, pradă furiei, el poate face uz de pumn»." („Psychological Theory of Types", *Modern Man in Search of a Soul*, p. 101 (cf. C.W., 6).

[8] *Psychological Types* (1923), p. 568. (Intuiția — spune Jung — este percepție via inconștientul).

[9] În l. latină, în textul original = *condiție absolut necesară*. (Nota trad.)

[10] *Psychological Types*, pp. 430–431.

[11] Nu este de trecut cu vederea faptul curios că, în pofida acestui comentariu care vrea să insinueze că Darwin nu este creator, *în aceeași frază* (care constituie întregul comentariu) el este numit cât se poate de clar *„a creative thinker"*. (Nota trad.)

[12] *„This type «thinks things out»"*, în textul original, într-o aliterație intraductibilă. (Nota trad.)

[13] *Psychological Types*, p. 442.

[14] *Ibidem*, pp. 480–481.
[15] *Fundamental Psychological Conceptions* (1935).
[16] *„feeling"*, în textul original. (Nota trad.)
[17] *„feeling function"*, în textul original (Nota trad.)
[18] „Psychological Theory of Types", *Modern Man in Search of a Soul*, p. 105 (cf. C.W., 6).
[19] *Fundamental Psychological Conceptions*.
[20] În limba franceză în textul original = *milieu*. (Nota trad.)
[21] *„it is that which reaches us through the senses"*, în textul original. (Nota trad.)
[22] *Psychological Types*, p. 463.
[23] *Fundamental Psychological Conceptions*, p. 13.
[24] *Psychological Types*, p. 508.
[25] William Blake (1757–1827), artist plastic și poet englez cu strămoși irlandezi. A publicat în 1789, cu ajutorul soției sale, celebrele *Songs of Innocence*, capodoperă a poeziei britanice, urmate în 1794 de *Songs of Experience*. A ilustrat *Cartea lui Iov* și *Divina Comedie* de Dante, precum și propriile-i cărți. (Nota trad.)
[26] Francis Galton (1822–1911), fiziolog și antropolog englez, fondator al eugeniei. A introdus metoda statistică în studiul eredității și în antropologie, formulând și o lege care îi poartă numele. Precursor al testelor psihologice. (Nota trad.)

Capitolul 3

ARHETIPURI ALE INCONȘTIENTULUI COLECTIV

Dezvoltarea unei atitudini, fie extravertite, fie introvertite, și a unei funcții este parte a procesului de viață, a adaptării noastre la lume, imprimându-i pecetea noastră. În afară de cazul vreunei interferențe puternice, noi ne dezvoltăm pe direcțiile care ne sunt cele mai accesibile, însă de asemenea ne place „să pășim cu dreptul". Aceasta înseamnă că de obicei ne dezvoltăm funcția cea mai bună, fie ea gândirea sau intuiția, afectivitatea sau senzația, pentru ca în același timp să avem o puternică tendință de a ne conforma la ceea ce se așteaptă de la noi, răspunzând la educație și la presiunea socială, comportându-ne într-un mod acceptat. În acest proces, mult din ceea ce aparține de drept personalității se pierde sau mai degrabă nu se pierde, ci pur și simplu a fost împins în inconștient; în termeni psihologici, a fost refulat. Copiii mici, lăsați să se comporte în mod natural, sunt adesea senzuali, hrăpăreți și agresivi, manifestând toate tendințele de care adultul care a fost, se presupune, educat este scutit. Dar eroarea celor mai mulți educatori, părinți, profesori, ca și a altora, este de a crede că ei au schimbat realmente natura copiilor, pe când tot ceea ce s-a întâmplat este că tendințele dezagreabile sau rudimentare au fost împinse în culise și uitate, cu toate că trăiesc mai departe în adult. Această uitare este adesea atât de reușită încât ajungem să credem că suntem exact cum ni se pare că suntem, ceea ce uneori duce la rezultate dezastruoase. Tendințele refulate țin de ceea ce Jung numește inconștient personal și, departe de a fi fost

îndepărtate, cum s-ar putea spera, ele par să fie bălării trecute cu vederea, care cresc impetuos în vreun colț uitat al grădinii.

Procesul de civilizare a ființei umane duce la un compromis între sine și societate și la confecționarea unei măști în spatele căreia trăiesc cei mai mulți oameni. Jung numește această mască *persona*, nume dat măștilor purtate odinioară de actorii din antichitate spre a semnifica rolul jucat de ei[1]. Dar nu numai actorii îndeplinesc un rol; un bărbat care se apucă de o afacere sau îmbrățișează o profesie, o femeie care se căsătorește sau optează pentru o carieră, cu toții adoptă într-o anumită măsură caracteristicile așteptate de la ei în poziția pe care și-au ales-o; este necesar să faci în felul acesta dacă vrei să ai succes. Un om de afaceri va încerca să apară (și chiar să fie) puternic și energic, un bărbat care profesează o meserie intelectuală va încerca să pară inteligent, iar un servitor va căuta să pară corect; o femeie care optează pentru o profesie în ziua de azi nu are nevoie să pară numai inteligentă, ci și bine îmbrăcată, iar unei soții i se cere să fie amfitrioană, mamă, partener de viață și orice altceva cere poziția soțului.

„Societatea așteaptă și se înțelege că trebuie să aștepte ca fiecare individ să-și joace cât mai bine posibil rolul distribuit, așa încât bărbatul care este preot [...] trebuie întotdeauna [...] să joace rolul de preot în mod ireproșabil. Societatea cere lucrul acesta ca pe un fel de garanție: fiecare trebuie să stea la postul său, aici cizmarul, dincolo poetul. Nici unuia nu i se cere să fie și una și alta [...], ceea ce ar fi «suspect». Un atare bărbat ar fi «diferit» de ceilalți oameni, unul pe care nu te poți bizui întru totul. În lumea academică ar fi diletant, în politică o cantitate «imprevizibilă», în religie un liber-cugetător, pe scurt, ar fi mereu suspectat de faptul că nu inspiră încredere și de incompetență, din cauză că societatea este convinsă că numai cizmarul și nu poetul poate meșteri pantofi"[2].

Persona este un fenomen colectiv, o fațetă a personalității care ar putea la fel de bine să aparțină altcuiva, dar este adesea greșit înțeleasă ca individualitate. Actorul sau artistul cu plete lungi și costumație neglijentă este privit ca un unicat — o personalitate —, în timp ce adesea, de fapt, pur și simplu a adoptat pieptănătura și vestimanția tuturor celorlalți artiști din grupul său. Bunăvoința și

ospitalitatea doamnei Cutare, soția vicarului, par să provină din bunătatea ei naturală nemărginită, dar în realitate ea a adoptat aceste maniere când s-a măritat, încredințată fiind că „o soție de vicar trebuie să fie prietena oricui are nevoie de ea". Într-o anumită măsură lucrul acesta este adevărat, oamenii își aleg rolul pentru care se simt cei mai potriviți și, în această măsură, persona este individuală, dar niciodată nu este bărbatul sau femeia în întregime. Natura umană nu este compactă, cu toate că în simțirea unui rol ea trebuie să apară astfel și este, din cauza aceasta, în mod inevitabil falsificată.

Persona, însă, este o necesitate; prin ea ne legăm de lumea noastră. Ea operează o simplificare în contactele noastre, arătându-ne ceea ce putem aștepta de la ceilalți oameni și, în general, îi face plăcuți, așa cum hainele bune înfrumusețează corpuri urâte.

Oamenii care neglijează dezvoltarea personei tind să fie lipsiți de tact, îi ofensează pe ceilalți și au dificultăți în fixarea lor în lume. Există însă întotdeauna pericolul de a-l identifica pe cineva cu rolul îndeplinit, un pericol care nu este evident atunci când rolul este unul pozitiv și i se potrivește bine personaei în cauză. Spunem totuși adesea, cu oarecare îngrijorare, „el își joacă rolul" sau „ea nu-i în realitate ceea ce pare", întrucât cel puțin în parte suntem conștienți de pericolul de a trăi într-un fel care nu reflectă natura noastră reală. Poate surveni o criză care necesită flexibilitate sau un mod de reacție cu totul nou; sau se poate ajunge la o situație umană în care lipsa de răspuns emoțional genuin din partea individului înseamnă tragedie. Elisabeth Bowen[3] descrie o asemenea situație în *The Death of the Heart*, unde adulții din povestire sunt atât de fixați în rolurile lor convenționale încât eșuează cu totul în ceea ce privește înțelegerea trebuințelor unei adolescente sensibile. Un alt pericol este acela că o persona prea rigidă înseamnă o completă negare a restului personalității, a tuturor acelor aspecte care au fost legate de inconștientul personal sau aparțin inconștientului colectiv.

Jung numește umbră acea altă latură a noastră care este de găsit în inconștientul personal. Umbra este ființa inferioară din noi înșine, aceea care dorește să facă tot ceea ce ne interzicem, care este orice noi nu suntem, acel Mister Hyde față de al nostru Dr. Jekyll[4]. Facem o aluzie la această personalitate străină atunci când, după ce am fost

stăpâniți de o emoție sau copleșiți de furie, ne scuzăm spunând „n-am fost eu însumi" sau „realmente nu știu ce mi-a venit". Ceea ce „a venit" a fost, de fapt, umbra, primitivul, partea animală și necontrolată din noi înșine. Umbra, de asemenea, personifică Sinele: când ne displace cu totul cineva, în special dacă este vorba de o antipatie irațională, ar fi de suspectat faptul că ne repugnă în realitate o trăsătură proprie pe care o găsim în persoana celuilalt.

I do not love thee, Dr Fell.
The reason why I cannot tell.
But this alone I know full well,
I do not love thee, Dr Fell.[5]

Umbra apare în vise, personificată într-o ființă inferioară sau foarte primitivă, în cineva cu trăsături neplăcute sau în cineva pentru care avem repulsie.

Umbra este inconștientul personal; reprezintă toate acele dorințe și emoții necivilizate care sunt incompatibile cu standardele sociale și idealul nostru de personalitate, tot ceea ce ne rușinează, tot ceea ce nu dorim să cunoaștem despre noi. Urmează de aici că cu cât societatea în care trăim este mai lipsită de orizont și mai restrictivă, cu atât umbra noastră va fi mai mare.

Umbra, din moment ce este inconștientul, nu poate fi accesibilă prin metodele obișnuite ale educației; ea a rămas în mare parte aceeași ca în copilărie, când acțiunile noastre erau pur impulsive. A rămas probabil în mare parte aceeași de când omul a pășit pentru prima dată pe pământ, pentru că umbra este omul natural, adică instinctual.

Umbra este, de asemenea, ceva mai mult decât inconștientul personal; ea este inconștient personal în măsura în care privește propriile noastre slăbiciuni și simțăminte, dar din moment ce este comună umanității se poate spune, de asemenea, că este un fenomen colectiv. Aspectul colectiv al umbrei este înfățișat ca demon, vrăjitoare sau ceva asemănător.

Alegând termenul *umbra* ca să descrie aceste aspecte ale inconștientului, Jung are în vedere mai mult decât pur și simplu să sugereze ceva, în linii generale, întunecat și vag. Nu există, subliniază

el, umbră fără soare și nici *umbra* (în sensul de inconștient personal) fără lumina conștiinței. De fapt, stă în natura lucrurilor să fie lumină și întuneric, soare și umbră. Umbra este inevitabilă și omul este incomplet fără ea. Superstiția susține că omul fără umbră (folosind cuvintele în sensul lor obișnuit) este însuși diavolul, pe când noi înșine suntem prudenți cu cineva care pare „prea bun ca să fie adevărat", ca și cum am recunoaște în mod instinctiv că natura umană are nevoie de miasma a puțină păcătoșenie.

Jung, ca medic la care oamenii vin când se găsesc în suferință, a ajuns la concluzia că este la fel de inutil să nege umbra pe cât este de inutil să o refuleze cu totul. Omul trebuie, în concepția lui Jung, să găsească o modalitate de a trăi cu latura sa întunecată; de fapt, sănătatea sa mentală și fizică depinde adesea de aceasta. A accepta umbra implică un considerabil efort moral și adesea părăsirea unor idealuri îndrăgite, dar numai pentru că idealurile au fost înălțate prea sus sau au fost bazate pe o iluzie. A încerca să trăim ca oameni mai buni și mai nobili decât suntem ne angajează într-o ipocrizie și amăgire fără capăt și ne impune o atare tensiune încât adesea ne prăbușim și devenim mai răi decât a trebuit să fim. Iritabilitatea și lipsa de toleranță a hipervirtuosului este bine cunoscută; viața sexuală a câte unui foarte respectabil cetățean este uneori senzațională, așa cum arată ziarele, iar crima apare în cele mai neașteptate locuri; toate acestea sunt manifestări ale umbrei. Fără îndoială, cere curaj moral spre a înțelege că aceste aspecte ale naturii umane pot sta la pândă (și, probabil, așa și este) în interiorul nostru, dar este consolator faptul că o dată ce lucrurile sunt cunoscute și privite drept în față, există cel puțin oarecare posibilitate de a le schimba, pe când în inconștient nimic nu se schimbă. Un bărbat care își urăște inconștient soția atât de mult încât dorește să o ucidă poate realmente face aceasta într-un acces de furie, asemenea situații fiind cunoscute; dacă, însă, și-ar fi recunoscut în prealabil simțămintele violente, ar fi avut putința fie să lupte cu ele, fie să încerce să schimbe situația care le provoacă.

În timp ce o anumită refulare este o necesitate în viața socială, pericolul refulării umbrei este acela că în inconștient ea pare să dobândească putere, așa încât atunci când vine momentul să apară (ceea ce, de obicei, se întâmplă), este mai periculoasă și mai capabilă

să copleşească restul personalităţii care, altfel, ar putea să acţioneze ca un obstacol salutar. Lucrul acesta este adevărat în special în privinţa acelor aspecte ale umbrei care se manifestă atunci când mulţimile răsculate şi oameni în aparenţă paşnici se comportă într-un mod distructiv, dând dovadă de o înspăimântătoare barbarie.

„Umbra — spune Jung — este o problemă morală care provoacă întregul Eu al personalităţii"; este, pe deasupra, o problemă socială de o imensă importanţă, ce nu ar trebui subestimată. Nimeni nu este capabil să înţeleagă clar umbra fără o considerabilă tărie morală şi fără o anumită reorientare a normelor şi ideilor sale. Jung lasă să se înţeleagă că nici o mântuire nu este posibilă fără toleranţă şi iubire, atitudini care s-au dovedit rodnice în tratamentul renegatului social, dar pe care de obicei nu ne gândim să le aplicăm, într-o manieră constructivă, la noi înşine.

După ce am descris cu o oarecare extensie domeniul umbrei, putem acum păşi mai adânc în inconştient — de fapt în inconştientul colectiv —, dar, înainte de a merge mai departe, este necesar să facem distincţie între bărbaţi, pe de o parte, şi femei, pe de altă parte. Până acum termenul „om" a fost utilizat cu uşurinţă în descrierea atât a bărbatului cât şi a femeii, deoarece fiecare sex are în mod egal o persona şi o umbră, singura deosebire fiind aceea că umbra bărbatului este personificată printr-un alt bărbat, iar umbra femeii prin altă femeie. Am şi arătat că inconştientul completează punctul de vedere conştient; mergând mai departe în această direcţie, să spunem că inconştientul unui bărbat conţine un element complementar feminin şi că acela al femeii conţine unul masculin. Aceste elemente Jung le numeşte *anima* şi, respectiv, *animus*. Poate părea paradoxal să arătăm că bărbatul nu este în întregime bărbat şi nici femeia în întregime femeie, cu toate că este absolut comună experienţa de a găsi trăsături feminine şi masculine la una şi aceeaşi persoană. Cel mai masculin dintre bărbaţi va arăta adesea o surprinzătoare gingăşie faţă de copii sau faţă de cineva slab sau bolnav; bărbaţi puternici îşi scapă de sub control emoţia în intimitate şi pot fi atât sentimentali cât şi iraţionali; bărbaţi curajoşi sunt uneori îngroziţi de situaţii cu totul inofensive, iar unii au o surprinzătoare intuiţie sau darul de a simţi sentimentele celorlalţi oameni. Toate acestea sunt, după toate

probabilităţile, trăsături feminine, în afară de o mai vădită „efeminare" a bărbatului. Această feminitate latentă a bărbatului este, însă, numai un aspect al sufletului său feminin, a sa anima. „O imagine colectivă moştenită a femeii există în inconştientul bărbatului — spune Jung —, cu ajutorul căreia el pricepe natura femeii"[6].

Dar numai femeia ca fenomen general o pricepe bărbatul pe această cale, deoarece imaginea este un arhetip, o reprezentare a străvechii experienţe a bărbatului cu femeia, şi deşi multe femei se vor conforma, cel puţin în aparenţă, acestei imagini, în nici un chip aceasta nu reprezintă caracterul real al unei femei individuale.

Imaginea devine conştientă şi tangibilă doar prin contactele efective cu femeia pe care bărbatul le are în cursul vieţii sale. Prima şi cea mai importantă experienţă cu femeia îi vine de la mama sa, iar această experienţă este cea mai puternică în modelarea şi influenţarea sa: există bărbaţi care niciodată nu reuşesc să se elibereze de puterea ei fascinantă. Dar experienţa copilului are un marcat caracter subiectiv; nu numai modul în care se comportă mama, ci şi modul în care el *simte* că ea se comportă are importanţă. Imaginea mamei sale aşa cum aceasta se prezintă în orice copil nu este un portret fidel al ei, ci este conturat şi colorat de capacitatea nativă de producere a unei imagini a femeii, — anima.

Imaginea aceasta este proiectată pe diversele femei care îl atrag pe bărbat în cursul vieţii lui. Fără îndoială că aceasta conduce la o confuzie continuă, deoarece cei mai mulţi bărbaţi nu sunt conştienţi de faptul că proiectează propriul lor portret interior al femeii pe cineva care diferă foarte mult; cele mai multe aventuri amoroase inexplicabile şi marea majoritate a căsătoriilor dezastruoase apar în felul acesta. Din nefericire, proiecţia nu este ceva ce poate fi controlat în mod raţional; nu bărbatul face proiecţii, ci ele i se impun. „Fiecare mamă şi fiecare iubit este forţat(ă) să devină vehiculul şi întruparea acestei omniprezente şi veşnic tinere imagini, care corespunde celei mai profunde realităţi din om"[7].

Această imagine a femeii, prin faptul că este un arhetip al inconştientului colectiv, are atribute care apar şi reapar de-a lungul epocilor, ori de câte ori bărbaţii descriu femei care sunt importante pentru dânşii. De la o eră la alta imaginea poate fi uşor modificată

sau schimbată, dar unele caracteristici se pare că rămân aproape constante; anima are o calitate dincolo de timp, ea arată adesea tânără, deși în spatele ei există întotdeauna evocarea anilor de experiență. Ea este înțeleaptă, dar nu formidabil de înțeleaptă; e mai degrabă acel „ceva uimitor de semnificativ care ține de ea, o cunoaștere tainică sau o sagacitate latentă"[8]. Adesea este conectată cu pământul sau cu apa și poate fi înzestrată cu o mare putere. Este, de asemenea, bilaterală sau are două aspecte, unul luminos și celălalt întunecat, corespunzând diferitelor însușiri și tipuri ale femeilor; pe de o parte puritatea, bunătatea, nobila figură ca de zeiță, pe de altă parte prostituata, seducătoarea sau vrăjitoarea. Acest aspect întunecat i se prezintă cel mai probabil atunci când bărbatul și-a reprimat natura sa feminină, când el subestimează însușirile feminine sau tratează femeile cu dispreț sau nepăsare. Uneori îi apare feerică și cu caracter de zână care are puterea să-i ademenească pe bărbați de la munca sau din casele lor, întocmai ca sirenele din vechime sau duplicatele lor moderne. Ea apare pururea în mit și în literatură ca zeiță și ca „femeie fatală", *„The face that launched a thousand ships"*, *„La Belle Dame Sans Merçi"* sau, în basme, ca naiadă, ondină sau nimfă care îl momește pe bărbat sub apă, unde ea trăiește în așa fel încât el trebuie să o iubească veșnic sau să fie înecat.

Puterea irezistibilă a animei se datorează imaginii sale care este un arhetip al inconștientului colectiv, care este proiectată pe orice femeie care oferă cel mai mic cârlig de care portretul ei să fie agățat. Jung o consideră sufletul bărbatului, nu suflet în sensul creștin, ca esență a personalității și cu atributul imortalității, ci „suflet" așa cum îl concep primitivii, adică o parte a personalității. Spre a evita confuzia, așadar, Jung folosește termenul anima în loc de suflet; pe plan psihologic aceasta implică „recunoașterea existenței unui semiconștient psihic complex, care are parțial autonomie funcțională"[9].

Anima vehiculează valori spirituale și astfel imaginea ei este proiectată nu numai asupra zeităților păgâne, ci și asupra Sfintei Fecioare însăși, fiind însă și aproape de natură și încărcată emoțional. Ea este „haoticul îmbold de viață", seducătoarea, „Doamna mea Sufletul"[10], dar și nurlia care îi ispitește pe bărbați să iubească și să dispere, ducându-i la activitate creatoare sau la pieire. Este de fapt

tot așa de total capricioasă ca femeia în a cărei formă este întotdeauna personificată, iar spre a o descrie Jung alege de obicei un mod de abordare mitologic și dramatic care evocă „procesul de viață al Psyché"[11] cu mult mai multă acuratețe decât orice formulă științifică abstractă.

Anima se exprimă în viața bărbatului nu numai în proiecția asupra femeilor și în activitatea creatoare, ci în fantazări, stări de spirit, presentimente și explozii emoționale. Un vechi text chinezesc spune că atunci când bărbatul se trezește dimineața abătut sau în proastă dispoziție este vorba de sufletul său feminin, de anima sa. Ea îi perturbă încercarea de a se concentra, șoptindu-i la ureche idei absurde, stricându-i ziua prin zămislirea confuzului, a senzației neplăcute că ceva nu este în regulă cu dânsul pe plan trupesc, când nu-i bântuie somnul cu vedenii seducătoare; un bărbat posedat de anima este pradă unei emoții incontrolabile.

Animus la femei este duplicatul animei la bărbați. El pare a fi (ca și anima) derivat din trei rădăcini: imaginea colectivă a bărbatului moștenită de femeie; propria ei experiență cu masculinitatea procurată de contactele cu bărbații în cursul vieții sale; principiul masculin aflat în ea în stare de latență.

Principiul masculin — adică elementul masculin din femeie — și-a găsit o expresie extrem de pozitivă în activitățile femeilor în anii de război, când s-a văzut clar că ele au putut îndeplini în mod adecvat majoritatea funcțiilor rezervate anterior bărbaților. Dar numai o situație anormală scoate în lume asemenea manifestări; există o mișcare contemporană în favoarea unei mai largi game de activități pentru femei, dar, în general, această activitate este mai bine exprimată într-un *milieu*[12] domestic sau în unul întrucâtva legat de acesta, adică învățământ, nursing[13], muncă socială etc. „Relațiile personale sunt, de regulă, mai importante și mai interesante pentru ea decât faptele obiective și interconexiunile acestora. Domeniile largi ale comerțului, politicii, tehnologiei și științei, întregul tărâm al spiritului masculin aplicat ea îl surghiunește în penumbra conștiinței; în timp ce, pe de altă parte, dezvoltă o minuțioasă conștiință a relațiilor personale, ale căror nenumărate nuanțe scapă de obicei în întregime bărbatului"[14].

Cu alte cuvinte, este de obicei (chiar dacă nu totdeauna) cazul ca gândirea femeii și afectivitatea bărbatului[15] să aparțină sferei inconștientului. Anima produce *stări de spirit*, animus produce *opinii*, bazându-se pe supoziții inconștiente în loc de idei realmente conștiente și direcționate conștient.

Așa cum mama este primul suport al imaginii animei pentru băiat, tot așa tatăl întruchipează imaginea animusului pentru fată, iar această combinație pare a exercita o profundă și statornică fascinație asupra spiritului ei, așa încât, în loc să gândească și să acționeze pentru sine, ea își citează în permanență tatăl și procedează în maniera tatălui ei, chiar și târziu în viață.

În cursul dezvoltării normale, animus se proiectează pe multe figuri bărbătești și, ca urmare a acestei proiecții, femeia ia drept admis faptul că bărbatul este așa cum îl vede ea (adică în chip de animus), fiindu-i aproape imposibil să-l accepte așa cum este el în realitate. Această atitudine poate fi foarte stânjenitoare în relațiile personale, care merg bine doar atât timp cât bărbatul se conformează presupunerilor pe care femeia le face în privința lui. Animus poate fi personificat ca figură masculină, de la cea mai primitivă la cea mai spiritualizată, depinzând de stadiul de dezvoltare a femeii. El îi poate apărea chiar în vise sub chipul unui băiat, iar adesea îl aude pur și simplu ca pe o voce.

Altă particularitate a acestui animus, atât de distinct de anima, care este întotdeauna văzută ca o femeie, este tendința de a se exprima ca grup de bărbați[16]. Să-l citez pe Jung:

„Animus este mai degrabă ca o obște de tați sau de demnitari cu o anumită fire care emit, *ex cathedra*[17], judecăți incontestabile, «raționale». Dacă examinăm mai îndeaproape aceste judecăți exacte, vedem că sunt în mare măsură ziceri și opinii adunate laolaltă, mai mult sau mai puțin inconștient, din copilărie și comprimate într-un canon al adevărului banal, al justiției și înțelepciunii, un compendiu de prejudecăți care, ori de câte ori lipsește o judecată conștientă și competentă (cum nu de puțin ori se întâmplă), obligă instantaneu la opinie. Uneori aceste opinii iau forma așa-numitului bun-simț comun, sănătos, alteori apar ca principii care seamănă cu o parodie de

educație: «Oamenii au făcut dintotdeauna așa» sau «Toată lumea știe că e bine așa»"[18].

Judecata critică este uneori îndreptată spre femeia însăși, ca o conștiință supraactivă, insuflându-i un sentiment de inferioritate și înăbușindu-i inițiativa. Alteori este îndreptată spre oamenii din anturajul ei, într-un mod total distructiv și fără discernământ. Ea își va critica atunci vecinii, va sfâșia în bucăți caracterele unor străini fără a dispune de nici cea mai mică dovadă sau va face remarci defăimătoare cu privire la familia ei sau la oamenii cu care lucrează, motivând că „le vrea binele". „Eu cred atunci când spun că o cazma este o cazma" sau „Nu cred că le fac rău" sunt afirmații tipice pentru animus. O femeie inteligentă și educată este exact în aceeași măsură victima puterii animusului cum este și sora ei mai puțin educată. Aceasta din urmă va da citate din ziare sau se va referi la un vag grup de oameni numiți „ei", spre a-și susține convingerile: „Ei spun că așa este" sau „Am văzut asta în ziar" — în timp ce cealaltă se va încrede în vreo autoritate: Universitatea, Biserica, Statul sau poate o carte ori un document istoric. În ambele cazuri, dacă opinia este pusă sub semnul întrebării, ea va argumenta și va deveni dogmatică. Această latură a femeii dorește cu ardoare puterea și, oricât de delicată și adaptabilă ar fi în viața de zi cu zi, devine tiranică și agresivă de îndată ce al ei animus ridică fruntea, orbindu-i orice rațiune. Din cauza activității acestui animus îi este realmente greu unei femei să gândească imparțial. Ea are nevoie să fie mereu în gardă în ceea ce privește vocea interioară care îi spune neîncetat că „ar trebui să fie așa" ori că „ei trebuie să facă cutare" și care o împiedică să vadă lucrurile cum sunt ele în realitate.

Animus are, însă, o funcție pozitivă; sunt momente în care o femeie are trebuință de curajul și agresivitatea reprezentate de acesta, iar el îi este util dacă ea este precaută; opiniile produse de el sunt prea generale și, prin urmare, inaplicabile la orice situație particulară, dar dacă femeia încearcă realmente să le înțeleagă în mod critic, atunci poate găsi ceva de valoare în ele. Animus o poate de fapt stimula să caute informație și adevăr și o conduce la o activitate orientată spre un scop bine precizat, dacă ea poate învăța să-l cunoască și îi delimitează sfera de acțiune.

Atât animus cât și anima sunt mediatori între spiritul conștient și cel inconștient, iar dacă sunt personificați în fantazări, vise sau viziuni, constituie o ocazie de a înțelege câte ceva din ceea ce până acum a fost inconștient. Jung, așa cum am și spus, ia visele în serios. Ele sunt „vocea naturii", și nu doar o voce, deoarece au și un efect asupra noastră. Visele cele mai bizare și în aparență lipsite de semnificație pot de obicei să fie înțelese dacă sunt corect interpretate și li se dă considerația cuvenită, pe când unele prezintă un tablou atât de clar încât nu-i prea greu să sesizezi ceva din semnificația lor, dacă ești pregătit să o faci. Dacă studiem cu atenție figurile dintr-o viziune sau dintr-un vis și notăm orice corespondență cu oameni deja cunoscuți, cu figuri din mituri și poezie sau cu caractere din cărți sau piese de teatru, putem culege vreo idee privind semnificația pentru noi a figurii din vis și avem o sugestie în legătură cu influența sa inconștientă[19].

Este aici un imens câștig, deoarece personalitatea devine mai liberă și mai puțin supusă influențelor iraționale și invizibile. Mai mult, relațiile cu ceilalți oameni devin mai lesnicioase, întrucât ei pot fi văzuți așa cum sunt, în loc de figuri pe care le-am drapat în plăsmuirile noastre și le-am înzestrat cu orice caracteristică posibilă și imposibilă, adică pe care ne-am proiectat noi înșine.

Influența exercitată de anima și animus este mult mai greu de sesizat decât aceea exercitată de persona sau umbra. Cei mai mulți cunosc pe câte cineva care este atât de total o „persona" încât e imposibil să nu-i prevezi actele, iar umbra este suficient de băgăreață spre a fi recunoscută când se arată. Animus și anima sunt, însă, evazive și numai unii oameni pot înțelege ce semnifică ele. Nici una din ele nu poate fi complet integrată în conștiință; ceva din ele rămâne întotdeauna învăluit în mister, în întunecosul tărâm al inconștientului colectiv. Un bărbat, de exemplu, prin faptul că acceptă și învață să-și cunoască anima, poate deveni mai receptiv, sau își poate dezvolta intuiția sau afectivitatea, dar nu poate poseda el însuși acele însușiri care sunt proiectate asupra zeițelor sau asupra Sfintei Fecioare. Ele pot fi prezente la el ca milă, bunăvoință, influență benefică, creativitate, și așa mai departe; dar ele nu se supun realmente voinței lui — ba funcționează uneori chiar împotriva voinței sale —

și nu pot fi mobilizate exact când dorește s-o facă. Același lucru este adevărat despre femeile care pot lua inițiativa sau dezvolta gânduri care le aparțin într-un sens personal, dar care niciodată nu posedă ca pe al lor propriu acel aspect al spiritului masculin care aparține inconștientului colectiv și care se manifestă ca ceva dincolo de ceea ce este pur personal.

Cu toate acestea, oricine a învățat să cunoască întrucâtva anima sau animus va fi dobândit atât cunoașterea de sine cât și despre forțele care pun în acțiune celelalte ființe umane; el sau ea vor fi sondat câte ceva din adâncurile inconștientului colectiv, dar vor fi departe de a fi epuizat acest imens ocean care este, pe cât știm, nemărginit. Nu se pune problema drenării inconștientului sau a limpezirii conținuturilor sale. Arhetipurile care răsar din el sunt nenumărate și tot ceea ce putem face este să le delimităm și să le facem familiare în măsura posibilului pe acelea care par a avea cea mai mare semnificație și cea mai mare influență asupra noastră.

După anima și animus, cele două arhetipuri care s-ar putea să devină influente în viața individului sunt acelea ale bătrânului înțelept și marii mume. Jung numește uneori bătrânul înțelept un arhetip al semnificației, dar pentru că el apare în variate forme — de exemplu, ca rege sau erou, vraci sau mântuitor —, trebuie, desigur, să luăm termenul „semnificație" în sensul său cel mai larg.

Acest arhetip reprezintă un serios pericol pentru personalitate, deoarece atunci când el este trezit omul poate lesne ajunge la credința că el posedă realmente „mana", puterea magică, după cât se pare, și înțelepciunea pe care aceasta o deține. Este ca și cum fascinația animei s-ar fi transferat acestei figuri, iar cel posedat de ea s-ar simți el însuși înzestrat cu marea (poate ezoterica) înțelepciune, cu puteri profetice, cu darul vindecării și așa mai departe. Un astfel de om poate chiar să facă discipoli, întrucât, extinzându-și conștientizarea inconștientului peste acest punct, de fapt el a mers mai departe decât ceilalți; de altfel, într-un arhetip există o putere de nebiruit, pe care oamenii o simt intuitiv și nu-i pot rezista cu ușurință. Ei sunt fascinați de ceea ce el spune, chiar dacă din punct de vedere logic adesea aceste spuse se dovedesc incomprehensibile. Dar puterea poate fi distructivă și îl poate sili pe om să acționeze dincolo de forțele și

capacitatea sa; în realitate el nu posedă înțelepciunea, care este de fapt o voce din inconștient, și trebuie să se supună criticii și înțelegerii conștiente, pentru ca adevărata sa valoare să devină accesibilă. Dacă omul crede că dă glas propriilor sale gânduri și că dă expresie propriilor sale puteri, când, în realitate, orice idee răsare din inconștient, el este în pericol de a fi megaloman. (Nebunul care se crede rege sau în comunicare cu mai-marii pământului este un exemplu-limită de felul acesta.) Dacă, însă, omul poate „asculta" liniștit vocea inconștientului și înțelege că puterea funcționează prin el — fără ca el să fie controlat de ea —, atunci el este pe calea unei autentice dezvoltări a personalității.

Arhetipul marii mume acționează în mod paralel asupra femeii. Oricine e posedată de această figură ajunge să creadă despre sine că este înzestrată cu o nemărginită capacitate de iubire și înțelegere, de ajutorare și protecție și dorește să se pună în serviciul celorlalți. Ea poate, însă, să fie și foarte distructivă, stăruind (deși nu în mod necesar pe față) asupra faptului că toți cei care intră în raza ei de influență sunt „copiii ei", și, prin urmare, neajutorați și dependenți într-o oarecare măsură de dânsa. Această tiranie subtilă, dacă este dusă la extrem, poate demoraliza și distruge personalitatea celorlalți.

Jung numește posedarea de către aceste arhetipuri „inflație", arătând că persoana astfel posedată a fost, ca să zicem așa, atâtată de ceva prea puternic în comparație cu sine, ceva ce nu este nicidecum personal, ci colectiv. În scrierea lui H.G. Wells[20], *Christina Alberta's Father*, avem un bun exemplu de asemenea inflație, deși aceasta nu s-a produs printr-o extensie a conștiinței și asimilarea animei, ci prin ceea ce Jung pe bună dreptate numește „o invazie din partea inconștientului colectiv": „Mr Preemby, o personalitate insignifiantă, descoperă că el este în realitate reincarnarea lui Șargon, Regele Regilor[21]. În mod fericit, geniul autorului îl scapă pe bietul Șargon de odinioară de o absurditate patologică și chiar îi dă cititorului șansa de a aprecia tragica și eterna semnificație a acestui deplorabil scandal. Mr Preemby, literalmente o nulitate, identifică în persona sa punctul de intersecție al tuturor epocilor, trecute și viitoare. Această cunoaștere nu este prea scump cumpărată la prețul unei mici demențe, cu condiția ca Preemby să nu fie în final devorat

de acel monstru al imaginii primordiale, care de fapt este ceea ce aproape că i se întâmplă"[22].

Sentimentul de a fi asemenea divinității, de a fi supraom, care este un rezultat al inflației, este o iluzie. Putem, pe o durată de timp scurtă, să avem un curaj fenomenal sau să fim nespus de înțelepți sau de iertători, dar lucrul acesta este ceva „dincolo de noi înșine", ceva ce noi nu putem comanda după voie. Nu înțelegem cu adevărat forțele care pun în mișcare în felul acesta ființele umane, iar o atitudine de umilință în fața lor este absolut necesară. Dar dacă Eul poate renunța la ceva din propria-i omnipotență, o poziție poate fi găsită undeva între acea conștiință cu valorile ei greu câștigate și inconștientul cu vitalitatea și puterea sa, așa încât poate să apară un nou centru al personalității, diferit prin natura sa de Eul-centru. Jung numește acest nou centru al personalității „Sinele"[23].

Eul — spune el — poate fi privit doar ca un centru al conștientului, iar dacă încearcă să-și adauge conținuturile inconștientului (cu alte cuvinte, conținuturi colective, nu inconștientul personal sau umbra, care aparțin Eului), el este în pericol de a se distruge, ca o ambarcațiune supraîncărcată care se scufundă. Sinele, însă, poate include atât conștientul cât și inconștientul. El pare a acționa oarecum ca un magnet față de elementele disparate ale personalității și față de procesele inconștientului, fiind centrul acestei totalități, așa după cum Eul este centrul conștiinței, deoarece este funcția care unifică elementele opuse din bărbat și femeie, conștiința și inconștientul, binele și răul, masculinul și femininul etc., iar făcând lucrul acesta le transmută. Spre a reuși lucrul acesta este necesară acceptarea a ceea ce este inferior în natura cuiva, ca și a ceea ce este irațional și haotic.

Starea aceasta poate fi atinsă de o persoană matură fără efort considerabil; aceasta implică suferință, deoarece spiritul occidental, spre deosebire de cel oriental, nu tolerează cu ușurință paradoxurile. Pentru indian, „orice lucru, înălțător sau josnic, este în subiectul (transcendental)", adică în ceea ce Jung numește Sinele. În gândirea chineză, conceptul de Tao este de asemenea atotcuprinzător, iar creșterea Florii de Aur sau a Spiritului Nemuritor al corpului (scopul suprem al practicii Yoga chineze) depinde de interacțiunea egală a forțelor luminii *(Yang)* și a forțelor întunericului *(Yin)*[24].

Contactul cu spiritul oriental a fost acela care i-a dezvăluit lui Jung multe dintre secretele inconștientului și l-a condus la formularea, în *Secretul Florii de Aur*, a conceptului Sinele. Dar el nu ne sugerează să imităm în vreun fel Orientul, întrucât dacă am proceda astfel am deveni ridicoli, ca și cum am încerca să purtăm zilnic un fastuos costum de bal mascat. „Acel instrument făurit cu trudă, voința"; iar vastul corp de cunoștințe în mod laborios achiziționat de fizician, chimist, savantul în științe naturale, și așa mai departe, nu este de aruncat prosteşte peste bord.

„Știința este unealta spiritului occidental și cu ea putem deschide mai multe uși decât cu mâna goală... Ea ne întunecă privirea doar atunci când pretinde că înțelegerea pe care ne-o împărtășește este singura modalitate existentă. Orientul ne propovăduiește alta, mai largă, mai profundă, cât și o înțelegere superioară, înțelegerea prin intermediul vieții... Eroarea obișnuită a omului occidental, atunci când se confruntă cu această problemă a preluării ideilor Orientului este aceea de a ... [întoarce] spatele științei și, ademenit de ocultismul oriental, să ia practicile Yoga *ad litteram*, devenind niște jalnici imitatori. (Teosofia este exemplul nostru cel mai bun în această privință)"[25].

Jung clarifică faptul că Sinele nu este un soi de conștiință universală care, în realitate, nu este decât un alt nume dat inconștientului. Conceptul constă mai degrabă, de pe o parte, în conștientizarea naturii noastre unice, iar, pe de altă parte, în conștientizarea relației noastre intime cu viața, nu doar umană, ci și animală și vegetală, ba chiar și aceea a materiei neorganice și a cosmosului însuși. Sinele generează un sentiment al „unității" și al reconcilierii cu viața, care în prezent poate fi acceptată așa cum este, nu așa cum trebuie să fie.

„Este ca și cum călăuzirea vieții ar fi trecut într-un centru invizibil... [iar acolo are loc] eliberarea de compulsie și imposibila responsabilitate, care sunt inevitabilele rezultate ale unei *participation mystique*"[26].

Jung a urmărit cu atenție creșterea acestui nou centru al personalității, la nenumărați pacienți ai săi, înainte de a încerca să-l definească în felul acesta. Nu ar trebui să se creadă, însă, că oricine dorește să se supună procesului analizei are această trăire sau atinge

această stare a dezvoltării. Pentru mulți oameni lucrul acesta este suficient spre a se elibera ei înșiși de dependența lor infantilă inconștientă, spre a se despovăra de un simptom chinuitor prin recunoașterea cauzelor acestuia sau spre a realiza o nouă și mai satisfăcătoare adaptare la viață. Dar există oameni obligați să țină seama întru totul de inconștient, oameni care trebuie să găsească o cale de a-și cunoaște și accepta viața alături de aceea a conștiinței și care de fapt trebuie să o integreze în așa fel încât personalitatea lor să fie un întreg. Căci, în mod paradoxal, Sinele este nu doar centrul, ci reprezintă întregul om, ceea ce făurește unitatea din contradicțiile naturii sale, din tot ce este simțit ca bun și din tot ce este simțit ca rău, masculinitate și feminitate, cele patru funcții — gândire, afectivitate, senzație și intuiție —, conștientul și inconștientul.

„Sinele — spune Jung — nu este doar centrul, ci și circumferința care îmbrățișează atât conștientul cât și inconștientul; el este centrul acestei totalități, exact după cum Eul este centrul spiritului conștient"[27].

Experiența Sinelui este arhetipală și aceasta este înfățișată în vise și viziuni de multe și variate imagini, toate acestea putând fi numite arhetipuri ale Sinelui. Celor nefamiliarizați cu limbajul viselor toată această lungă varietate de imagini poate să li se pară confuză, dar trebuie să ne reamintim că inconștientul nu este niciodată precis, în felul în care este obligată conștiința să fie.

„Dacă [ea vorbește] de soare și identifică în el leul, regele, hoarda de aur păzită de dragon sau puterea care dă viață și sănătate omului, ea nu este nici una, nici alta, ci un al treilea lucru necunoscut, care își găsește o expresie mai mult sau mai puțin adecvată în aceste comparații, cu toate că — spre perpetua vexație a intelectului — ea rămâne necunoscută și de nefixat într-o formulă"[28].

Copilul este frecvent un simbol al Sinelui, uneori copil divin sau magic, alteori o figură obișnuită sau chiar un golan. Preocuparea permanentă a mitului și folclorului în ceea ce privește tema copil și locul important ocupat de acest motiv în multe religii, în special în creștinism, aruncă o lumină puternică asupra semnificației copilului ca simbol al Sinelui. La cealaltă extremă se situează figurile lui Christos și Budha, care, în concepția lui Jung, sunt cele mai

diferențiate expresii ale arhetipului Sinelui la care a ajuns până azi umanitatea[29].

În vise, Sinele se poate, de asemenea, dezvolta dintr-un animal sau dintr-un ou; el și-a găsit expresie ca figură hermafroditâ (simbol clar al plenitudinii) sau, pe de altă parte, ca o „comoară greu de găsit". În acest caz este adesea un juvaer (mai ales un diamant sau o perlă), o floare, un ou sau un glob de aur, un potir de aur. Figuri geometrice cum sunt cercul, roata, pătratul și orice este cvadruplu, de la crucea cu patru brațe egale la simbolul domestic al celor patru nuci aranjate pe o farfurie, apar astfel în mod frecvent ca simboluri ale Sinelui.

Aceste figuri aranjate concentric sunt adesea cunoscute ca „mandale". Mandala este un termen sanscrit care înseamnă cerc magic, simbolismul său incluzând toate figurile orânduite concentric, toate structurile radiale sau sferice și toate cercurile sau pătratele care au un punct central. Este unul din cele mai vechi simboluri religioase (cea mai veche formă de acest fel cunoscută fiind roata soarelui) și pot fi găsite peste tot în lume. În Orient, mandala (a cărei formă este fixată de tradiție) este folosită în mod ritual, în Yoga lamaistă și tantrică, ca un auxiliar al contemplației. Există și mandale creștine, datând din evul mediu timpuriu, mandala care ni-l arată pe Christos în centru, cu cei patru evangheliști și simbolurile lor în punctele cardinale. Istoricește, mandala a servit ca simbol reprezentând natura divinității, atât spre a o clarifica din punct de vedere filosofic cât și în scopul adorării.

Jung a descoperit că simbolismul mandalei apărea în mod spontan în vise și în viziunile multora dintre pacienții săi[30]. Apariția sa era de neînțeles pentru ei, dar era de obicei însoțită de un puternic simțământ de armonie și pace. Mandala era uneori desenată sau pictată, caz în care adesea ia o formă geometrică abstractă, iar alteori apare ca o viziune (fie în reverie, fie în vis) sau dansând. Dacă dansează, mandala îl șochează pe vizionar prin bizarerie, el trebuie să-și amintească de multele exemple de dansuri ritualice sau chiar de dansuri populare, în care are loc o rotire în jurul unui punct central, cu retragerea în patru colțuri și avansarea spre centru. Viziunile mandalei pot avea loc ca rezultat a ceea ce Jung numește „imaginație

activă", care este o tehnică de „intensă concentrare pe fundalul conștiinței, care se perfecționează numai după o lungă practică"[31]. Iată un exemplu dintr-o lungă secvență oferită de o pacientă:

„Cățărându-mă pe munte, am ajuns într-un loc unde am văzut șapte stânci roșii în fața mea, câte șapte la stânga și la dreapta și alte șapte în spate. Stăteam în mijlocul acestui pătrat. Stâncile erau teșite ca niște trepte. Am încercat să urc pe cele patru stânci de lângă mine. Făcând-o, am descoperit că aceste stânci erau soclurile a patru statui de zei îngropați cu capul în jos în pământ. Le-am dezgropat și le-am aranjat în așa fel încât să mă aflu în mijlocul lor. Deodată ele s-au înclinat una spre alta până ce capetele lor s-au atins, formând un fel de baltă deasupra mea. M-am simțit doborâtă la pământ și am spus: «Cădeți peste mine, dacă așa trebuie! Sunt obosită». Atunci am văzut că dincolo de ele, încercuindu-i pe cei patru zei, se formase un cerc de foc. După o vreme, m-am ridicat de la pământ și am răsturnat statuile zeilor. În locul lor au crescut patru copaci, iar flăcări albastre au sărit din cercul de foc și au început să ardă frunzișul copacilor. Văzând aceasta, am spus: «Asta nu trebuie să se întâmple. Trebuie să mă arunc eu însămi în foc, așa încât frunzele să nu fie arse». Atunci am pășit în foc. Copacii s-au făcut nevăzuți, iar cercul de foc s-a strâns într-o imensă flacără albastră care m-a ridicat de la pământ"[32].

Nu este posibil să pătrundem pe deplin semnificația acestor viziuni, dar cititorul va recunoaște cel puțin ideea unui punct central cuprins de efort și care acceptă pericolul, observând totodată că pătratul și cercul sunt forme importante.

O viziune mai abstractă este aceea a orologiului lumii, care a fost înregistrată de un tânăr intelectual, venit la Jung cu o nevroză severă. Fapt interesant este că acest tânăr a fost văzut de Jung doar pentru un scurt interviu, după care el i-a înregistrat visele și trăirile vizuale pe parcursul a cinci luni, prin intermediul unei eleve — o doctoriță începătoare —, după care a continuat singur observațiile, pe durata altor trei luni. Posibilitatea influenței lui Jung asupra materialului produs de tânăr a fost astfel redusă la un minimum.

Viziunea cu pricina este următoarea;

„Un cerc vertical și altul orizontal, având un centru comun... Suportul lor este o pasăre neagră. Cercul vertical este un disc albastru

cu marginea albă, divizat în 4 × 8 = 32 secțiuni. Un ac se rotește peste ele. Cercul orizontal are patru culori. Pe el stau patru omuleți cu penduluri, iar de jur-împrejur cercul [de aur]"[33].

Această viziune producea un simțământ de sublimă armonie în pacient și prezintă un atare interes, încât a constituit obiectul unei cercetări îndelungate pentru Jung[34].

Dar simbolismul mandalei poate fi, de asemenea, mai simplu și mai puțin dramatic decât în aceste două exemple: visarea unui scuar cu o fântână arteziană la mijloc și oameni care se plimbă în jurul fântânii, sau a unui scuar cu un strat de flori la mijloc, sau visarea ceva la fel de banal poate avea o semnificație similară, deși impactul asupra autorului visului poate să fie nu fie la fel de puternic.

Jung a ajuns la concluzia că aceste din urmă trăiri legate de modelul mandalei sunt tipice pentru oamenii care nu mai sunt capabili să proiecteze imaginea divină — adică să-l găsească pe Dumnezeu undeva în afara lor înșile — fiind astfel în pericol de inflație[35]. Împrejmuirile rotunde sau pătrate par să aibă funcția unor pereți magic proteguitori, prevenind o explozie, dezintegrare, protejând un scop interior. Există o similaritate a lor cu locurile sacre care, în timpurile de demult, erau făcute să-l protejeze pe Dumnezeu (sic! — notă L.G.), dar faptul semnificativ cu privire la mandala modernă este acela că numai rareori are un zeu în centru, având în schimb o diversitate de simboluri sau chiar ființe omenești. În consecință, o mandala modernă este „o confesare involuntară a unei condiții mentale speciale. În mandala nu există nici o divinitate și nici vreo supunere față de aceasta sau reconcilierea cu ea. Locul zeității pare să fie luat de totalitatea omului"[36].

NOTE

[1] Machiajul de azi este, în definitiv, tot o *persona*, adică o mască perfecționată. (Nota trad.)

[2] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 305.

[3] Elisabeth Bowen (n. 1899), prozatoare britanică cunoscută nu numai pentru romanele sale, între care și cel citat (1938), ci și pentru o serie de volume

de „short stories" precum *Encounters* (1923), *The Cat Jumps* (1934), *The Demon Lover* (1945), multe dintre ele antologate în *A Dark Day and Other Stories* (1965). (Nota trad.)

[4] În *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1986) de Robert L. Stevenson, un medic descoperă că un drog îi transformă în mod monstruos personalitatea. În ipostaza de Mr. Hyde el este capabil de crimă. Repetarea „metamorfozei" face tot mai dificilă revenirea la personalitatea inițială. Este o alegorie referitoare la binele și răul existent în orice om. (Nota trad.)

[5] „Nu te pot iubi, Dr. Fell./Motivul nu ți-l pot spune./Dar singurul lucru pe care îl știu bine de tot,/Nu te pot iubi, Dr. Fell". (Nota trad.)

[6] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 301.

[7] *Aion* (C.W., vol. 9, part. II), paragr. 24.

[8] „Archetypes of the Collective Unconscious' (C.W., vol. 9, part I), paragr. 64.

[9] *Two Essays*, paragr. 302.

[10] „Archetypes of the Collective Unsconscious", paragr. 64.

[11] Expresie a poetului elvețian Carl Spitteler, citată în *Aion*, paragr. 25.

[12] *Ibidem*.

[13] Acest termen, *nursing*, de cătăva vreme înpământenit, în pofida idiosincraziei pe care i-o provoacă filologului George Pruteanu (reacție normală, pe care o înțelegem prea bine), acoperă azi profesii și îndeletniciri cum sunt îngrijitoarele și educatoarele din creșe, din căminele-spital, surorile care fac parte din personalul sanitar spitalicesc, precum și îngrijitoarele domestice ale unor bolnavi incapabili de actele elementare ale supraviețuirii. (Nota trad.)

[14] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 330.

[15] *„ man's feeling and emotion"*, în textul original. (Nota trad.)

[16] Un exemplu foarte nimerit în această privință găsim în romanul lui H.G. Wells, *Christina Alberta's Father*.

[17] În limba latină, în textul original. (Nota trad.)

[18] *Two Essays*, paragr. 332.

[19] Problema înțelegerii și interpretării viselor este tratată pe larg în capitolul 6.

[20] Herbert George Wells (1866—1944), scriitor englez, autor al arhicunoscutului roman fantastic *The Invisible Man* (1897) și a romanului la fel de fantastic *The Time Machine* (1895). A anticipat pășirea omului pe lună *(The First Men in the Moon*, 1901). Personalitate complexă, a fost un adept al socialismului. (Nota trad.)

[21] Sargon II, rege al Asiriei (722–705 î.Chr.), cuceritor al Babilonului și Ciprului. (Nota trad.)

[22] *Two Essays*, paragr. 284.

[23] Termenul „Sinele" nu este folosit de Jung ca în vorbirea de toate zilele, ci într-un sens propriu Orientului, unde, ca Atman, Puruşa, Brahman, a constituit din vremuri imemoriale un concept filosofic familiar. În gândirea hindusă Sinele este principiul suprem, suprema unitate a fiinţei.

[24] Cf. R. Wilhelm, in *The Secret of the Golden Flower* (1962), pp. 11–12.

[25] Commentary on *The Secret of the Golden Flower* (C.W., vol. 13), paragrafele 2–3.

[26] *Ibidem*, paragr. 77–78.

[27] *Psychology and Alchemy* (C.W., vol. 12), paragr. 44.

[28] „The Psychology of the Child Arhetype" (C.W., vol. 9, part I), paragr. 267.

[29] *Psychology and Alchemy*, paragr. 22. „Putem vedea lucrul acesta din anvergura şi substanţa declaraţiilor făcute despre Christos: ele se acordă cu fenomenologia psihologică a Sinelui într-o măsură neobişnuit de mare, deşi nu includ toate aspectele acestui arhetip." Nu trebuie să se creadă că această afirmaţie implică altceva decât un fapt psihologic, anume faptul că inconştientul produce imagini cu un caracter creştin şi budist. Acest aspect va fi discutat mai departe, în capitolul consacrat psihologiei şi religiei.

[30] *The Secret of the Golden Flower*, Wilhelm şi Jung. O serie de 400 de vise, în care apare simbolismul mandalei, sunt studiate în *Psychology and Alchemy*.

[31] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 366.

[32] *Ibidem*.

[33] „Psychology and Religion" (C.W., vol. 11), paragr. 111.

[34] A se vedea şi *Psychology and Alchemy*.

[35] A se vedea, mai sus, definirea acestui termen. (Nota trad.)

[36] „Psychology and Religion", paragr. 139.

Capitolul 4

RELIGIE ŞI PROCES DE INDIVIDUAŢIE

Studierea arhetipurilor inconştientului colectiv l-a condus pe Jung la unele concluzii interesante, una din cele mai importante fiind aceea că omul posedă ceea ce el descrie ca pe o „funcţie religioasă naturală". Sănătatea şi stabilitatea psihică a omului depind de exprimarea adecvată a acestei funcţii, exact în măsura de care depind de exprimarea instinctelor. Această concluzie este în directă contradicţie cu acelea care văd religia ca pe o iluzie[1], ca pe o evadare din realitate sau ca pe o slăbiciune de copil. Atât de răspândită a devenit această atitudine, chiar dacă nu este conştientizată, încât aproape că am pierdut din vedere rolul important al religiei în istoria noastră, intensitatea emoţiei generate de aceasta, imensa energie canalizată de religie în arte, în zidirea de superbe edificii, în educaţie şi învăţământ, în grija pentru cei slabi, bolnavi şi sărmani. Minunatele catedrale şi marile biserici care împodobesc chiar şi mărunte cătune stau dovadă despre influenţa sa din trecut, întocmai după cum ascunzătorile unor preoţi şi poreclele hughenoţilor amintesc de aspectele sinistre ale spiritului religios, de fanatismul său şi de cruda stăruinţă întru persecutarea tuturor celor care nu-i împărtăşesc dogmele.

Ne considerăm azi mai raţionali şi mai toleranţi, ori mai degrabă ne-am considerat aşa până când au apărut acele versiuni moderne ale persecuţiei religioase, deghizate în necesităţi politice. Nu este deloc un secret faptul că în Germania, de exemplu, „spiritul religios" s-a exprimat aproape făţiş ca un cult al lui Wotan, cu toate

auxiliarele sale păgâne, furnizând ceva din acea energie care a infiltrat mișcarea nazistă[2], întocmai cum, de asemenea, un „spirit religios" s-a opus acestei mișcări, dar există în noi o tendință statornică de a ne disocia de asemenea stări de lucruri. Suntem siguri că nu ne-ar putea angaja pe noi. Jung amintește, însă, că aceste mișcări sunt manifestări ale inconștientului colectiv, care este comun pentru întreaga umanitate. Mai mult, „arhetipurile inconștientului pot fi dovedite empiric a fi echivalentul dogmelor religioase"[3], corespunzând ideilor religioase arhicunoscute. (Prin aceasta nu trebuie să se înțeleagă că inconștientul produce realmente dogme religioase, acestea fiind produsul gândirii conștiente, care prelucrează și rafinează materia primă a inconștientului.)

Prin studierea arhetipurilor inconștientului colectiv, descoperim că omul posedă o „funcție religioasă" și că aceasta îl influențează în felul ei tot așa de puternic cum o fac instinctele sexualității și agresivitatea. Omul primitiv este tot atât de ocupat cu exprimarea acestei funcții — formarea de simboluri și edificarea unei religii — pe cât de ocupat este cu fabricarea ceramicii, vânătoare, pescuit și satisfacerea celorlalte trebuințe de bază ale sale; în pofida atitudinii moderne de denigrare, bărbații și femeile sunt exact tot atât de natural religioși ca întotdeauna. Cu toate acestea, mare parte din energia care odinioară se consuma în ritual și datină religioasă, acum își află expresia în crezuri politice sau este irosită în culte particulare, când nu este consacrată la ceva din afară, cum este strădania de a cunoaște. „Un om de știință nu are crez — spune William James[4] —, dar caracterul său este evlavios", în timp ce Julian Huxley[5] susține cu toată seriozitatea că ar trebui să avem o religie bazată pe evoluție[6]: „... umanismul evoluționist mi se pare capabil a deveni germenul unei noi religii, care să nu înlocuiască în mod necesar religiile existente, ci să le suplimenteze. Rămâne de văzut cum poate fi dezvoltat acest germen, spre a-i realiza cadrul intelectual, rămâne de văzut cum să devină inspiratoare ideile sale și a-i asigura o largă difuzare. Mai presus de toate, ar fi necesar să justificăm ideile prin fapte, spre a găsi zonele de frustrare și a arăta unde să fie reduse; să arătăm cum cercetarea în domeniul posibilităților umane ne

înzestrează cu noi stimulente pentru realizarea lor, arătând totodată ce mijloace sunt necesare în această direcție"[7].

O asemenea religie, cu toată noblețea scopului ei, ar eșua în satisfacerea celei mai adânci trebuințe umane, anume raportarea în egală măsură a omului interior la cel exterior. O trăsătură esențială a religiei este de a da expresie conștientă arhetipurilor; nici un sistem rațional nu are succes în această direcție și de aceea „adevărurile" religioase sunt întotdeauna paradoxale. Dacă religia încearcă să evite paradoxul, ea pur și simplu slăbește.

Jung definește religia ca pe „o atitudine specială a spiritului care ar putea fi exprimată în concordanță cu folosirea originală a cuvântului *religio*, care înseamnă o atentă luare în considerare și respectare a anumitor factori dinamici, concepuți ca «puteri»: spirite, demoni, zei, legi, idealuri sau orice nume a dat omul unor astfel de factori în lumea sa, pe care i-a găsit destul de puternici, periculoși sau utili spre a-i lua cu grijă în considerare, sau destul de măreți, frumoși și plini de semnificație spre a-i idolatriza smerit și a-i iubi"[8].

Cuvântul-cheie din această definiție este „dinamic"; tocmai dinamismul funcției religioase face ca încercarea de a o explicita să fie atât inutilă cât și periculoasă. Acest dinamism s-a exprimat în trecut în marile mișcări de prozelitism, în cruciade, războaie religioase și persecuții, în vânătoarea de eretici și vrăjitoare, precum și în eforturile creatoare care i-au dus pe oameni la construirea de gigantice morminte și locuri de închinăciune umplute cu tot felul de tezaure. Astăzi mare parte din această energie își găsește expresia în diverse „isme": comunism, nazism, fascism etc., îi îmboldește pe oameni la entuziasme periculoase sau se risipește în culte împrumutate fără discernământ din Orient. Superstiția este răspândită în pofida educației generale, iar persecuția în variate grade de cruzime și intoleranța sunt peste tot prezente.

Ceea ce religia organizată a încercat întotdeauna să facă, cu mai mult sau mai puțin succes, a fost să asigure forme satisfăcătoare pentru acele trebuințe umane profunde care acum își găsesc o expresie atât de periculoasă sau de banală și să exprime „procesul viu al inconștientului sub forma unei drame a căinței, sacrificiului și mântuirii"[9]. Dogmă, crez și ritual sunt forme cristalizate ale *trăirii*

religioase originale, prelucrate și rafinate, uneori secole de-a rândul, până când au căpătat formele în care le cunoaștem azi. În felul acesta au fost instituite canale care controlează nesupusele și arbitrarele influențe „supranaturale". O biserică puternică îi protejează pe oameni de forța totală a unei trăiri care poate fi devastatoare; în loc să fie încătușați de inconștientul colectiv, ei pot participa la un ritual care îl exprimă în mod suficient ca să-l „purifice" prin reflecție.

Ceea ce poate însemna experiența originală este cu strălucire înregistrat pentru noi în Biblie, în cărțile profeților și în relatarea, de exemplu, a convertirii lui Saul. După ce Saul a văzut acea lumină vie ce strălucea din ceruri și a auzit o voce spunându-i „Saule, Saule, de ce mă prigonești?", el a devenit orb trei zile, neputând nici mânca și nici bea, iar începând cu vindecarea sa întreaga viață i s-a schimbat.

Jung ilustrează efortul experienței religioase „imediate" prin povestea elveținului mistic sihăstrit, „binecuvântatul frate Nikolas von der Flüe". Fratele Nikolas a avut o „viziune a Treimii" atât de îngrozitoare încât întreaga lui față s-a modificat, iar înfățișarea sa îi speria pe oameni. El însuși era preocupat de viziunea avută și făcea ample cercetări privind natura ei și chiar a pictat-o pe peretele chiliei sale. O pictură contemporană din biserica parohiei Sachseln ne arată că era vorba de o mandala, divizată în șase, cu chipul lui Dumnezeu încoronat în centru. Este limpede că nu avem de-a face cu viziunea originală terifiantă, ci cu o dezvoltare din aceasta. Fratele Nikolas, după cum spune Jung, în strădania de a reda trăirea sa originală într-o formă tangibilă, „ajunsese în mod inevitabil... la concluzia că trebuie să fi privit cu uimire la Sfânta Trinitate însăși — acea *summum bonum*, iubire veșnică. Acesteia i se împotrivea versiunea «expurgată» existentă în prezent la Sachseln... Această viziune, fără îndoială înspăimântătoare și peste măsură de perturbatoare,... a necesitat, firește, un lung travaliu de asimilare în scopul de a se încadra în structura totală a Psyché și a restabili astfel balanța psihică dezechilibrată. Fratele Klaus a căzut la învoială cu trăirea sa pe baza dogmei, pe atunci tare ca stânca; iar dogma și-a dovedit forța de asimilare prin transformarea a ceva înfiorător de viu într-o frumoasă abstracție a ideii de Treime"[10].

Trăirea imaginii-Dumnezeu, ca arhetip al Sinelui este cea mai esențială și totodată cea mai copleșitoare imagine pe care o poate trăi omul și, fără vreo ancoră care s-o rețină, dispare. Dogma îi dă fratelui Nikolas această ancoră. De altfel, expresia arhetipului depinde de conștiința receptoare; acesta poate fi dezvoltat și rafinat mereu, cum a fost în cele mai mari religii ale lumii, sau poate fi relativ simplu și arhaic, ca în cultele mai primitive.

Acest arhetip poate să și distrugă cu totul o conștiință slabă, așa încât rezultatul să fie nu o dezvoltare religioasă, ci nebunia sau o manifestare patologică, ca la femeia care crede că ea este făcută să repete miracolul nașterii din fecioară sau ca bătrânul ramolit care întreabă pe oricine întâlnește dacă sunt „mântuiți".

A sugera că există factori psihici care corespund figurilor divine și că există chiar elemente analoage în absurditățile nebunului și în trăirile misticului poate fi (și adesea este) luat drept o depreciere a acestuia din urmă și chiar o „urmă de blasfemie", cu toate că suntem pregătiți să acceptăm că „geniul este vecin cu nebunia". Jung, însă, departe de a minimaliza experiența religioasă, nu numai că demonstrează existența funcției religioase la indivizi și deschide calea înțelegerii acesteia „prin rațiune, ca și prin sentiment", dar subliniază că „este prima sarcină a oricărei educații (a adulților) de a propaga arhetipul imaginii-Dumnezeu — sau a emanațiilor și efectelor acesteia — la spiritul conștient"[11].

Aceasta este ceea ce încearcă să facă educația creștină, dar „atitudinea occidentală, cu accentul ei pus pe obiect, tinde să fixeze idealul — Christos — în aspectele sale exterioare și astfel să-l smulgă misterioasei sale relații cu omul interior"[12].

Această atitudine este aceea care, proiectând tot ceea ce este bun pe figura îndepărtată a lui Dumnezeu, iar tot ceea ce este rău pe figura încă și mai îndepărtată a Diavolului, văduvește psihicul de valoarea și semnificația sa și conduce, pe de o parte, la o supraevaluare a conștiinței, iar pe de altă parte, la zeificarea unor abstracții ca Statul. Mai mult, crez și ritual au devenit atât de elaborate și de rafinate încât ele nu mai exprimă starea psihică a omului de rând, iar religia s-a congelat în forme exterioare și formalități.

Omul are nevoie să trăiască imaginea-zeu în interiorul său și să simtă corespondența acesteia cu formele pe care religia sa i le oferă. Dacă aceasta nu se întâmplă, există un clivaj în natura sa; în exterior el poate fi civilizat, dar în interior este un barbar cârmuit de un zeu arhaic.

„Nu numai individul, ci suma totală a vieților individuale ale unui popor dovedește adevărul acestei rivalități. Marile evenimente ale lumii noastre, așa cum sunt ele plănuite și executate de om, nu reprezintă spiritul creștinismului, ci mai degrabă pe acela al unui curat păgânism. Aceste lucruri își au originea într-o condiție psihică rămasă arhaică și care nici pe departe nu a fost atinsă de creștinism. Biserica admite, nu chiar fără temei, faptul că *semel credidisse* (o dată am crezut) lasă o anumită urmă; dar nimic din aceste urme nu este de văzut în mersul evenimentelor. Civilizația creștină s-a dovedit găunoasă într-o măsură terifiantă: ea este întru totul poleită pe dinafară, dar omul interior a rămas neatins și, prin urmare, neschimbat. Sufletul său este în dezacord cu credințele sale exterioare; în sufletul său creștinul nu este în pas cu dezvoltările exterioare. Într-adevăr, totul este de găsit în afară — în imagine și în cuvânt, în Biserică și Biblie —, niciodată înăuntru. Înăuntru domnesc zeii arhaici, supremi ca în vechime; aceasta înseamnă că acea corespondență cu cea mai îndepărtată imagine-Dumnezeu este nedezvoltată din lipsă de cultură psihologică și că, prin urmare, s-a înțepenit în păgânism. Educația creștină a făcut tot ceea ce este omenește posibil, dar nu îndeajuns. Prea puțini oameni au trăit imaginea divină ca pe o posesiune interioară a propriilor lor suflete. Christos se întâlnește cu ei doar din afara sufletului, niciodată din interiorul lui; iată de ce întunecatul păgânism încă mai domnește aici, un păgânism care, azi într-o formă atât de zgomotoasă încât nu mai poate fi negat și într-o mult prea banală deghizare, biruie lumea așa-zisei culturi creștine"[13].

Acest inconștient păgân, care a influențat, de asemenea, literatura și arta noastră, s-a exprimat clar în vise, cu mult înainte de a deveni vizibil în acțiune. Un preot, de exemplu, îndoindu-se întrucâtva de credința sa, a avut următorul vis:

„Intrând noaptea în biserică, a descoperit că întregul perete cu balconul pentru cor se prăbușise. Altarul și ruinele erau acoperite de viță de vie plină de struguri, iar luna strălucea prin spărtură"[14].

Acest vis este pictural și simbolic și, amintindu-ne de caracterul simbolic și analogic al visului, nu este prea greu să înțelegem că expresia exterioară a credinței — adică Biserica — este în prăbușire și că ceva „natural" se strecoară în ea. Vița de vie a fost un simbol creștin timpuriu — „Sunt butuc de viță de vie, iar voi sunteți ramurile"; a fost, de asemenea, un simbol important al cultului orgiastic al zeului Pan. Luna dă un aer romantic și ușor misterios întregului tablou; odinioară a fost considerată zeu sau zeiță și a fost venerată ca atare și este important să ne amintim lucrul acesta.

În aceste analogii am făcut o aluzie la ceea ce înseamnă acest vis pentru autorul său; iată și un altul, care zugrăvește încă și mai clar o stare de spirit în discordanță cu o concepție rațională modernă, vis trăit de una dintre pacientele mele[15], o femeie de vârstă mijlocie, cultivată:

„Era un spațiu împrejmuit, însă gol. În centru, la pământ, ardea un foc mic, din care se ridica un fir de fum. Stăteam în genunchi în fața focului și, plecându-mi capul, cântam ritmic: «Dumnezeu este în fum, Dumnezeu este în fum»".

Există, de asemenea, vise care indică direcția opusă și care pot demonstra unui agnostic dovedit (dacă el vrea să bage de seamă) că el este în realitate un credincios în inima sa, sau care conduc pe un renegat înapoi la credința pe care a părăsit-o. Multe nevroze pot fi vindecate dacă nevroticul poate găsi calea îndărăt la Biserica de care aparține sau dacă se lasă convertit la credință; dar aceste soluții nu pot fi impuse, ele trebuie să răsară din nevoia interioară a acelei persoane particulare și din conștientizarea și înțelegerea acelei nevoi. Dacă, totuși, sănătatea mentală a individului și progresul civilizației depind într-o atât de mare măsură de expresia convenabilă a funcției religioase, ce soluție există pentru cei care nu se pot întoarce la Biserică sau care găsesc în „drama creștină" o expresie nesatisfăcătoare pentru trebuințele lor?

Jung a găsit răspunsul la această întrebare cu timpul, acesta fiind emanația a ani și ani de muncă cu pacienții, iar pentru a-l

descrie a împrumutat termenul „individuație". Există, a descoperit el, un număr relativ mare de oameni care, în timp ce sunt supuși curei psihanalitice în sensul obișnuit al cuvântului, fie că stăruie în continuarea tratamentului, „a discuției dialectice dintre spiritul conștient și inconștient"[16], fie o continuă pe cont propriu, departe de analist. Aceștia sunt oameni maturi și care nu „se agață" de psihanalistul lor de teama acelui special atașament numit, în termeni psihologici, „transfer"[17]; este mai degrabă ca și cum ei ar fi în căutarea inconștientă și totuși neabătută a unui țel, care până la urmă se definește ea însăși ca o căutare a totalității — acea misterioasă entitate „omul total" — și care necesită făurirea unei verigi între conștient și aspectele inconștiente ale Psyché. Experiența ar putea fi definită, de asemenea, ca găsire interioară a lui Dumnezeu sau ca trăire deplină a arhetipului Sine.

Este o stare care nu poate fi atinsă fără suferință și care necesită acceptarea liberă a multor lucruri care sunt evitate de bărbatul sau de femeia de rând; analiza nu este singura cale de a atinge țelul, dar este o cale care atacă foarte bine dilema modernă. Această dilemă este rezumată în pasajul deja citat în capitolul 3:

„În mandala [modernă] nu există nici o divinitate și nici vreo supunere față de aceasta sau reconcilierea cu ea. Locul zeității pare să fie luat de totalitatea omului"[18].

Procesul de individuație este un proces care se dezvoltă treptat în cursul vieții persoanei, mai vizibil în cea de a doua jumătate a vieții și, deși a fost observat de Jung la „pacienți", nu trebuie să îl considerăm un fenomen nevrotic sau patologic.

A fi întreg înseamnă a te găsi reconciliat cu acele laturi ale personalității care nu au fost luate în seamă; acestea sunt adesea, dar nu întotdeauna inferioare, deoarece există oameni care nu trăiesc pe măsura inerentelor lor posibilități. Nici unul dintre cei care realmente caută totalitatea nu-și poate dezvolta intelectul cu prețul reprimării inconștientului, iar, pe de altă parte, nu poate trăi într-o stare mai mult sau mai puțin inconștientă.

„Conștientul și inconștientul nu formează un tot atunci când unul dintre ambele este suprimat sau prejudiciat de către celălalt. Dacă trebuie să rivalizeze, să fie cel puțin o luptă cinstită, cu drepturi

egale de ambele părți. Amândouă sunt aspecte ale vieții. Conștiința și-ar apăra cauza și s-ar proteja pe sine, iar haoticei vieți a inconștientului i s-ar da șansa de a avea și ea propria-i cale, pe cât posibil. Ceea ce înseamnă conflict deschis și în același timp colaborare liberă. Este, în mod evident, calea pe care ar trebui s-o urmeze viața umană. Este vechiul joc al ciocanului și nicovalei: între ele fierul-pacient este făurit într-un indestructibil tot, un „individ". Este ceea ce, în linii mari, înțeleg prin procesul de individuație"[19].

Omul total este un individ, dar nu un individualist, ceea ce înseamnă a fi egocentric și este adesea o scuză pentru a dezvolta particularități pe socoteala celorlalți oameni sau pentru a se comporta în mod egoist. Persoana individuată, pe de altă parte, acceptându-și inconștientul, în timp ce rămâne conștientă de personalitatea sa unică, și-a înțeles frățietatea cu toate ființele vii, ba chiar și cu materia anorganică și cosmosul însuși.

„No man is an Iland, intire of itselfe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine; if a Clod bee washed away by the sea, Europe in the lesse, as well as if a Promontorie were, as well as if a Mannor of thy friends or thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in Mankind; and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee"[20].

Individuația nu este în mod obișnuit un scop sau un ideal pentru cei foarte tineri, ci mai degrabă pentru persoana matură sau pentru cei care au fost împinși de o boală gravă, de o nevroză sau de vreo experiență ieșită din comun să-și părăsească drumul sigur obișnuit, spre a căuta un nou mod de viață. Lucrul acesta nu li se întâmplă rareori oamenilor de vârstă mijlocie, care au avut succes în alegerea carierei și în care deodată s-a trezit un sentiment al viduluí și al lipsei de semnificație a vieții. Un astfel de caz este în detaliu descris de Jung în *Integrarea personalității*.

Jung consideră că este extrem de important să diferențieze ceea ce el numește „stadiile vieții". Prima jumătate el o compară cu dimineața, când soarele pare a se ridica deasupra liniei orizontului, urcând încet la zenit; a doua jumătate o compară cu după-amiaza, când soarele, completându-și curba, coboară și, în final, dispare. Ceea ce este propriu dimineții vieții nu este pentru celălalt stadiu,

al după-amiezii. Tânărul bărbat are nevoie să se stabilească el însuși în lume, să-și găsească o soție potrivită, să-și întemeieze o familie, iar tânăra femeie trebuie să se mărite, să aibă copii și să-și îndeplinească obligațiile sociale, conform poziției sale. Fiecare trebuie să se concentreze asupra unui aspect al personalității proprii: în cazul bărbatului, dezvoltarea intelectului sau a unei meserii practice, iar în cazul femeii sacrificarea acelor daruri și calități care i-ar permite să se evidențieze în lume cum i se cere. De la amândoi se cere utilitate, eficiență și adaptare socială, iar energia lor trebuie orientată în acest mod. Societatea noastră se bazează pe cunoașterea științifică și îndemânare tehnică, iar pentru a le dobândi bărbații sunt în mod inevitabil obligați să se dezvolte unilateral, ascuțindu-și spiritul conștient și reprimându-și instinctualitatea. Din nefericire, și de la femei se așteaptă adesea să urmeze aceeași cale, așa încât ambele sexe plătesc un preț mare pentru dezvoltarea lor conștientă. Celor mai mulți tineri li se pare cu putință să plătească acest preț, deși chiar și printre aceștia există unii cărora nu le vine la socoteală să-și neglijeze natura reală și care, dacă o fac, eșuează și se îmbolnăvesc; pentru mulți oameni, însă, în cea de a doua jumătate a vieții, devine imperativă înțelegerea acelor laturi ale lor pe care, în lupta pentru existență și în urmărirea ambiției sau plăcerii, le-au refulat fără milă. Există o importantă creștere a cazurilor de depresie psihică și de perturbare nervoasă în jurul vârstei de patruzeci de ani, când ambiția tinereții nu mai satisface, iar idealurile și valorile care au fost îndrăgite nu mai par a avea aceeași strălucire și importanță.

Problema celei de a doua jumătăți a vieții este de a găsi o nouă semnificație și un nou scop al existenței, iar acestea, lucru destul de straniu, sunt în mod optim găsite în latura neglijată, inferioară și subdezvoltată a personalității. Mulți oameni, totuși, nu pot face față unei asemenea posibilități și preferă să se agațe de valorile tinereții și chiar să le dea curs în mod exagerat; pentru ei conceptul de individuație nu poate avea sens.

Procesul de individuație este descris uneori ca o călătorie psihologică; el poate fi un drum întortocheat și alunecos, putând să pară câteodată o învârtire în cerc; experiența a arătat, însă, că o descriere mai adevărată ar fi aceea a spiralei. În această călătorie

călătorul trebuie să se întâlnească mai întâi cu umbra lui și să învețe să trăiască cu această formidabilă și adesea terifiantă latură a sa: nu există totalitate fără recunoașterea părților opuse. Se va întâlni, de asemenea, cu arhetipurile inconștientului colectiv și va avea de înfruntat pericolul sucombării în fața fascinației lor deosebite. Dacă este norocos, va avea acces în final la „comoara greu de atins", diamantul, Floarea de Aur, lapislazuli sau orice nume și aspect va fi fost ales spre a desemna arhetipul totalității, Sinele. Atingerea scopului nu poate fi certă, existând prea multe elemente de hazard pe parcurs:

„Deși totul este trăit sub formă imagistică, adică pe plan simbolic, nu este nicidecum vorba de pericole imaginare, ci de riscuri extrem de reale de care poate depinde soarta întregii vieți. Pericolul principal este acela de a sucomba în fața influenței fascinante a arhetipurilor. Dacă riscăm, putem ajunge la un impas fie într-o situație simbolică, fie în identificarea cu o personalitate arhetipală"[21].

Lucrul acesta a și fost descris ca inflație[22].

Inconștientul poate fi cunoscut doar prin experiență, caz în care nu mai este inconștient în adevăratul înțeles al cuvântului, ci se prezintă ca idei, fantazări, vise și viziuni bizare, neobișnuite, haotice și aparent lipsite de sens, care apar din când în când sau năpădesc asupra persoanei ca un torent. Oricine trăiește lucrul acesta poate încerca teama de a înnebuni, fapt pentru care prezența unui analist — cineva care a văzut asemenea lucruri întâmplându-se mai înainte și știe că nu copleșesc în mod necesar sau permanent conștiința, mai mult, cineva care poate face analogii și poate spune cu convingere că „oamenii au trecut prin aceasta și au avut de câștigat ceva valoros din experiență" — poate avea un efect calmant și util.

„Elucidarea psihologică a acestor imagini, care nu pot fi trecute sub tăcere sau ignorate orbește, conduce în mod logic în profunzimile fenomenologiei religioase. Istoria religiei, în sensul ei cel mai larg (incluzând, deci, mitologia, folclorul și psihologia primitivilor) este o trezorerie de forme arhetipale din care doctorul poate extrage paralele utile și comparații clarificatoare în scopul de a calma și lumina conștiința aflată în încurcătură. Este absolut necesar de a suplini aceste imagini fantastice care apar atât de stranii și de amenințătoare

în fața ochiului, cu un fel de context, așa încât să le facem mai inteligibile"[23].

Jung utilizează mult paralelele mitologice în acest scop; el a descoperit, de asemenea, neașteptata afinitate dintre simbolismul visului individual și alchimia universală.

Alchimia este popular privită ca un nonsens de ordinul superstiției sau cel puțin ca un curios interludiu care precede dezvoltarea chimiei științifice. Abia dacă este cunoscut faptul că ea a fost luată în serios de oameni ca Toma d'Aquino, Isaac Newton și Robert Boyle și că a avut importante legături atât cu filosofia medievală cât și cu religia. Alchimistul este definit ca unul care vrea să facă aur și, desigur, au fost mulți de tipul acesta, dar au existat și mulți alții — oameni cu spirit înalt, inteligenți — pentru care procesele chimice pe care le studiau erau, în linii mari, simbolice, iar scopul avut în vedere era nu crearea aurului, ci descoperirea pietrei filosofale. Această misterioasă piatră — care conține întregul secret al „artei" — era, pe de o parte, produsul muncii lor, iar, pe de altă parte, un dar al lui Dumnezeu, fără de care alchimia nu ar fi putut exista; ea deține un spirit și era în același timp considerată a fi spiritul însuși. Căutându-l, alchimistul se străduia să elibereze spiritul pe care îl credea ascuns în materie și, făcând lucrul acesta, păstra puntea de legătură cu natura — adică cu psihicul inconștient — pe care Biserica, cu accentul pus pe păcat, o distrugea în permanență.

Alchimiștii se credeau buni creștini, dar se asemuiau cu mulți moderni, preferând cunoașterea prin propria lor experiență, mai degrabă decât să accepte prin credință ceea ce pretinde tradiția. Ei utilizau procesele lor chimice spre a favoriza viziuni și își înregistrau experiențele în simboluri care au multe contrapartide în visele de azi[24].

Sunt și alte paralele de trasat între procesul alchimic și cel psihanalitic, deși acesta din urmă nu are nevoie de cuptoare și retorte, dar „[când un pacient visează că] o oală este pusă pe foc, este de știut că o transformare este pe cale de a se produce"[25].

Nu este însă prea simplu să ai vise remarcabile sau trăiri stranii; există vise pline de o fantezie luxuriantă, fără nici un rezultat pozitiv, ba, de fapt, cu totul dimpotrivă. Oricine poate trăi arhetipurile în vise,

chiar pe acelea ale Sinelui, fără o dezvoltare corespunzătoare a personalității; este ca și cum ceva ar înflori noaptea și s-ar usca ziua, fără a produce semințe. Pe câtă vreme persoana care a început de voie, sau de nevoie, să păşească pe această cale trebuie să cultive cu grijă orice apare aici straniu, grotesc sau frumos. Ea trebuie să-și prelucreze materialul, să-l descrie, să-l zugrăvească sau să-l modeleze, străduindu-se prin toate mijloacele să-i dea o formă în care acesta să poată fi contemplat și studiat, iar semnificația lui ascunsă să se poată discerne. În felul acesta, munca psihanalistului poate fi comparată cu opera alchimistului, iar transformarea pe care o speră va veni aproximativ ca în transmutația alchimică.

Jung a făcut, de asemenea, uz de analogii luate din Orient, în special din China, în munca și în scrierile sale. A făcut-o, de fapt, ca urmare a contactului cu Richard Wilhelm, sinologul care cel dintâi l-a condus la formularea conceptului de individuație și în colaborare cu care a publicat *Secretul Florii de Aur*. În această carte, a fost explorată paralela riguroasă între metoda misticismului chinezesc și trăirile pacienților porniți pe calea individuației. Filosofia chineză, pe care se bazează metoda de meditație descrisă în textul cărții, este, „într-o anumită măsură, proprietatea comună a tuturor tendințelor filosofice chinezești. Ea este clădită pe premisa că întregul cosmos și omul, în ultimă analiză, ascultă de aceeași lege; că omul este un microcosm și că nu este separat de macrocosm prin bariere fixe. Exact aceleași legi îi favorizează pe unul și pe celălalt, aceeași cale conducând de la unul la altul. Psyché și cosmosul sunt pentru fiecare lumea interioară și lumea exterioară. Așadar, omul participă prin natură la toate evenimentele cosmice și este, atât înăuntru, cât și în afară, întrețesut cu ele. Tao, apoi Calea, guvernează omul exact cum o face natura invizibilă și vizibilă (cerul și pământul)"[26].

„Tao, indivizibilul, Marele Unu, generează două principii opuse ale realității, întunericul și lumina, yin și yang", iar meditația din *Florea de Aur* privește metoda de reconciliere a acestor contrarii[27].

Ce se poate însă spune despre persoana care a trecut prin marea încercare a procesului de individuație? În această privință Jung spune: „Este ca și când răul care a curs spre a se pierde în lenești curenți laterali își găsește deodată drumul îndărăt la propria-i matcă, ca și

când piatra ce zace pe sământa care încolțește a fost înlăturată, așa încât mlădița își poate începe fireasca-i creștere"[28].

Personalitatea este eliberată, vindecată, transformată și devine individ în deplinul sens al cuvântului, dar totuși nu individualist.

NOTE

[1] Aluzie străvezie la Sigmund Freud, autorul cunoscutei cărți *Die Zukunft einer Illusion* (1927). (Nota trad.)

[2] Tineretul nazist german celebra solstițiul prin sacrificarea de oi. Un preot evanghelic, îmbrăcat în uniformă S.A. și purtând cizme cu carâmb înalt, într-un discurs funebru, îi dădea brânci defunctului în călătoria lui spre Hades și îl îndrepta spre Walhalla, vatra lui Siegried și a lui Baldur, eroii. Cf. „Wotan" (C.W., 10), paragr. 397, n. 16.

[3] *Psychology and Alchemy*, paragr. 20.

[4] William James a scris, între altele, cartea intitulată *The Will to Believe*. (Nota trad.)

[5] Julian Sorell Huxley, biolog englez, primul director al UNESCO (1946–1948), este și autorul volumului intitulat *Soviet Genetics and World Science* (1949).

[6] Citat dintr-o serie de convorbiri radiofonice intitulate „The Process of Evolution", publicate în *The Listener*, 22 November 1951.

[7] *Ibidem*.

[8] *Psychology and Religion*, paragr. 8.

[9] *Ibidem*, paragr. 82.

[10] „Archetypes of the Collective Unconscious", paragr. 12, 17.

[11] *Psychology and Alchemy*, paragr. 14.

[12] *Ibidem*, paragr. 8.

[13] *Ibidem*, paragr. 12.

[14] *Ibidem*, paragr. 170.

[15] Inadvertență care atestă faptul, de altfel în mod pregnant mărturisit în prefață, că Frieda Fordham *„had worked through the original manuscript with Professor Jung and his wife"*. (Nota trad.)

[16] *Psychology and Alchemy*, paragr. 3.

[17] A se vedea capitolul 5.

[18] *Psychology and Religion*, paragr. 139.

[19] „Conscious, Unconscious, and Individuation" (C.W., 9, I), paragr. 522–523.

[20] *Devotions upon Emergent Occasions* (1624), Nr. XVII, John Donne. *„Nici un om nu este o Insulă care să-și ajungă sieși; orice om este o bucățică*

din Continent, este o parte a întregului; dacă un bulgăre de pământ e smuls de mare, Europa se împuținează, ca și cum ar fi vorba de un Promontoriu, de un castel al prietenilor tăi sau al tău; moartea oricărui om mă diminuează, căci sunt parte integrantă a Umanității; și de aceea nu trebuie niciodată să întrebi pentru cine bate clopotul; el bate pentru tine."

[21] „Arhetypes of the Collective Unconscious", paragr. 82, and *The Integration of the Personality*, p. 90.

[22] A se vedea glosarul de la finalul cărții. (Nota trad.)

[23] *Psychology and Alchemy*, paragr. 38.

[24] Circa 400 asemenea vise sunt studiate de Jung în *Psychology and Alchemy*.

[25] *The Integration of the Personality*, p. 94.

[26] Wilhelm, in *The Secret of the Golden Flower* (1962), p. 11.

[27] *Ibidem*, p. 64.

[28] „The Development of Personality" (C.W., 17), paragr. 317.

Capitolul 5

PSIHOTERAPIE

Psihoterapia este tratamentul spiritului sau mai degrabă al Psyché, prin metode psihologice. Psihoterapia a ajuns să fie identificată în mintea publicului cu „psihanaliza", termen făurit de Freud și care, vorbind în mod strict, s-ar aplica doar metodei sale, care explică simptomele psihice prin refularea impulsiilor sexuale infantile; aceasta implică raportarea nevrozelor la rădăcinile lor din copilărie[1]. O altă metodă larg utilizată, anume aceea a lui Alfred Adler, explică nevroza în termenii impulsiei puterii[2], care apare ca o încercare de a compensa sentimentul de inferioritate și este cunoscută ca „Psihologie individuală".

Jung utilizează termenul Psihologie analitică[3] spre a-și descrie propriul său mod de abordare, care este nu numai o metodă de vindecare, ci și de dezvoltare a personalității prin procesul de individuație. Întrucât, însă, individuația nu este scopul tuturor celor care caută asistența psihologică, iar în multe cazuri sunt indicate obiective mai limitate, tratamentul variază în concordanță cu vârsta, starea dezvoltării și temperamentul pacienților săi, nefiind neglijate nici impulsia sexuală și nici voința de putere, dacă acestea sunt factori în instituirea nevrozei.

El consideră că punctele de vedere divergente referitoare la „corecta" metodă de psihoterapie își au originea, în mare parte, în punctele de vedere în mare măsură diferite ale extravertitului și introvertitului. Văzută în această lumină, psihologia lui Freud ar fi

extravertită, deoarece el consideră că prima cauză a nevrozei este frustrarea impulsiei sexuale infantile (utilizând termenul „sexual" în sensul cel mai larg), care în mod necesar apare din afară. Adler, pe de altă parte, pune accentul pe impulsia internă a puterii, care, după experiența sa, determină nevroza atunci când „scapă de sub control" și interferează cu funcționarea socială normală a individului.

„În mod cert [spune Jung] nu mi s-ar fi întâmplat niciodată să abandonez poteca lui Freud dacă nu aș fi dat peste fapte care m-au silit la modificări. Același lucru este adevărat despre relația mea cu punctul de vedere adlerian [...], abia dacă este necesar să adaug că socot că adevărul propriilor mele vederi deviaționiste este la fel de relativ și că mă simt... pur și simplu exponentul unei alte dispoziții"[4].

Jung nu neglijează nici impulsia sexuală și nici voința de putere, dacă acestea sunt factori care operează în nevroze, dar găsește că punctul de vedere freudian sau adlerian sunt de obicei mai potrivite pentru tineri. În acest stadiu al vieții bărbatul sau femeia trebuie să dea instinctelor importanța cuvenită și totuși să le permită să funcționeze într-un mod acceptat de societate; sexualitatea și trebuința de autoafirmare sunt impulsii primare în această perioadă. Succesul material și monden și mai ales succesul intelectual este adesea dobândit cu prețul impulsiei sexuale, iar când lucrul acesta cauzează o nevroză, de cel mai mare ajutor este, probabil, interpretarea dificultăților în termenii surselor lor din sexualitatea infantilă. Pe de altă parte, persoana lipsită de succes, care încearcă să-și compenseze insuccesul prin autoafirmare, trebuie să înțeleagă natura fictivă a țelurilor sale.

În același timp, Jung nu pierde niciodată din vedere elementele constructive pe care el știe că le poate găsi întotdeauna într-o nevroză. A căuta doar îndărăt și în jos — adică a căuta traumele din copilărie — poate avea mai degrabă un efect distructiv decât terapeutic, motiv pentru care Jung nu este niciodată mulțumit să găsească pur și simplu cauzele tulburării. Un excelent exemplu privitor la această metodă dublă de examinare a nevrozei este de găsit în cazul unui tânăr care a venit la Jung ca să fie tratat pentru homosexualitate, una din cauzele acesteia fiind o relație prea strânsă cu mama sa. Tânărul a avut două vise, unul care a precedat primul său

interviu, iar celălalt imediat după aceea, deși în interviu nu s-a făcut nici o tentativă de analiză de vise. Iată visele;

1) Mă aflu într-o impunătoare catedrală, într-o lumină slabă, misterioasă. Mi se spune că este catedrala de la Lourdes. În mijloc este un puț adânc, întunecos, în care trebuie să cobor.

2) Mă aflu într-o măreață catedrală gotică. La altar, un preot. Stau înaintea lui, cu prietenul meu, ținând în mână o figurină de fildeș japoneză, cu sentimentul că aceasta va fi botezată. Deodată apare o femeie în vârstă, scoate inelul de frăție *(fraternity ring)* de pe degetul prietenului meu și îl pune pe al ei. Prietenului meu îi este teamă că lucrul acesta îl poate cumva lega de ea. În același moment, însă, se aude o minunată muzică de orgă.

Despre aceste vise Jung spune:

„Ele înfățișează situația pacientului într-o lumină extrem de favorabilă, una care este de-a dreptul stranie pentru spiritul conștient, aducând în același timp în banala situație medicală un aspect în mod unic acordat la particularitățile mentale ale autorului viselor și capabil în felul acesta să tensioneze interesele sale estetice, intelectuale și religioase față de tonul mai ridicat al concertului. Nici că ar putea fi imaginate condiții mai bune pentru tratament"[5].

Pentru o analiză detaliată a acestor vise cititorului i se recomand opera lui Jung[6], dar chiar și cineva necalificat în interpretarea viselor poate capta ceva din atmosfera și semnificația lor. Referirea la vindecare, adică la Lourdes[7], locul vindecării, este neîndoielnică, iar sugestia că, înainte de schimbare, trebuie să i se facă față unei corvoade este de asemenea clară. Se pare, de asemenea, că întreaga experiență este de luat într-un spirit religios, ceea ce este într-un izbitor contrast cu obișnuitele asociații sordide ale homosexualității. În cel de al doilea vis, tânărul asocia figurina de ivoriu cu *membrum virile*[8], iar botezul acestuia cu ritul israelit al circumciziei, un „soi de botez". S-ar zice că organul sexual trebuie botezat; cu alte cuvinte, să fie *dedicat unui scop nou*, mai ales pentru că la ceremonie este prezent un preot. Aici Jung face mai multe analogii cu riturile de inițiere, toate acestea având scopul de a-i îndruma pe tineri de la starea infantilă spre participarea la lumea adultă. În cele din urmă, inelul este luat de la prieten (acela cu care avusese legături

homosexuale) și dat unei femei. Este adevărat că această doamnă în vârstă are înfățișare de mamă, dar s-ar putea trage concluzia că era, în consecință, o simplă regresiune — adică dorința pentru relația incestuoasă cu mama —, însă visul se încheie cu o notă pozitivă, frumoasa muzică de orgă, lăsându-i tânărului sentimentul de armonie și de liniște. Este de aceea justificată ideea că punerea inelului în degetul doamnei arăta un pas înainte spre o atitudine heterosexuală mai degrabă decât spre una homosexuală. De fapt acesta s-a dovedit a fi cazul, iar aceste vise au arătat, așadar, posibilitatea unei dezvoltări desfășurate într-o atmosferă sănătoasă. A fi urmărit doar cauzele acestei nevroze ar fi însemnat să fie neglijate și poate chiar distruse forțele inconștiente operante în cură[9].

Când oameni mai în vârstă (deci acei care trec de patruzeci de ani) devin nevrotici, ei au nevoie de un tratament cu totul diferit de acela aplicat tinerilor. Lucrul acesta este adevărat mai ales în cazul în care viața lor a cunoscut un rezonabil succes în momentul dezvoltării nevrozei. Există, apoi, un tip de pacient de vârstă mijlocie care nu este nevrotic în sensul obișnuit al termenului, dar care pur și simplu găsește viața lipsită de sens. Aceasta nu este o nevroză ce poate fi definită clinic, dar care ar putea fi foarte bine descrisă ca „nevroză generală a epocii noastre". O bună treime din pacienții lui Jung provin din această clasă de persoane și de aceea este firesc ca speciala sa contribuție la psihoterapie să fie văzută cu toată claritatea în relație cu acest tip de cazuri.

În concepția lui Jung, orice nevroză are un scop; nevroza este o tentativă de compensare a atitudinii unilaterale față de viață, după cum este și o voce, ca să zicem așa, care atrage atenția asupra laturii personalității care a fost neglijată sau refulată.

„Simptomele nevrozei nu sunt simple efecte ale unor cauze îndepărtate din trecut, fie «sexualitatea infantilă», fie impulsia infantilă spre putere; ele sunt, de asemenea, încercări în sensul unei noi sinteze a vieții, încercări nereușite, făcute pe nerăsuflate, dar încercări totuși, cu un sâmbure de valoare și semnificație"[10]. Aici apare contribuția deosebită a lui Jung la psihoterapie: în primul rând, stăruința sa că nevroza n-ar putea fi privită ca fiind ceva cu totul negativ, ci ceva ce poate fi înțeles, o aluzie la noi posibilități de dezvoltare

putând fi găsită în ea; în al doilea rând concepția sa că, pe lângă acelea ale sexualității și autoafirmării, există în natura umană alte importante impulsii și că, în a doua jumătate a vieții, există impulsia culturală sau spirituală, de o mai mare importanță decât celelalte două. O altă distincție făcută de Jung este aceea că factorii cauzali ai nevrozei sunt de găsit atât în prezent cât și în trecut (trecutul este semnificativ numai dacă are în mod clar un efect asupra prezentului) și în eșecul libidoului de a împinge persoana dincolo de obstacol, către un nou stadiu de dezvoltare. Există momente în care orice explicații raționale sau încercări conștiente de adaptare eșuează și în care singura speranță este captarea energiei inconștientului și descătușarea de noi surse de viață. Ne-am și referit la aceasta în capitolul consacrat individuației[11] și la care vom reveni ca la un proces de primă importanță atât în înțelegerea psihologiei analitice cât și în evaluarea contribuției acestuia la viață. Este însă necesar ca, în prealabil, să descriem mai în detaliu procesul terapeutic general.

Nevroza este o categorie aparte de tulburare psihică, care interferează cu viața și adesea cu sănătatea persoanei care suferă de aceasta. În viziunea lui Jung, nevroza este cauzată de un conflict între două tendințe; una dintre acestea se exprimă în mod conștient, cealaltă printr-un complex desprins din conștiință și ducând o existență independentă, însă inconștientă. Acest complex poate să fi fost sau nu conștient mai înainte; fapt este că nevroticul nu știe că el există; dar el este stânjenitor, fie prin apariția sa inoportună în conștiință, fie prin faptul că atrage la sine energia, așa încât este din ce în ce mai puțin disponibil pentru o activitate conștientă și direcționată.

Nevroza se poate manifesta într-un mod extrem de temperat, noi toți suferind, într-o anumită măsură, de o asemenea tulburare; cele mai multe dintre lapsusurile noastre verbale sau de memorie, înțelegeri eronate a ceea ce am auzit sau citit, sau așa-numitele halucinații mnezice, când în mod greșit credem că am făcut sau nu am făcut ceva, sunt nevrotice în ceea ce privește originea lor. La cealaltă extremă se situează cazurile dramatice de pierdere a memoriei, paraliziile isterice, orbirea, surditatea etc., adică o serie de condiții fizice pentru care nu există cauză trasabilă fizic, între care mulțimea anxietăților și obsesiilor, de care sărmanul nevrotic este

cu totul incapabil de a se elibera singur. Multe maladii inexplicabile, dureri de cap, febre etc. sunt nevrotice. Putem cita, de exemplu, cazul unui bărbat care suferea de o febră ridicată, care a revenit la normal imediat după ce a fost în stare să se confeseze pe deplin asupra unui secret tenebros și uitat[12]. Confesiunea este, de fapt, de primă importanță în orice tratament psihanalitic:

„Primele începuturi ale oricărui tratament analitic al sufletului — spune Jung — sunt de găsit în prototipul acestuia, spovedania. Întrucât, însă, acestea două nu au o legătură cauzală directă, ci mai degrabă cresc dintr-o rădăcină psihică irațională comună, este greu pentru un străin să înțeleagă imediat relația dintre activitatea de bază a psihanalizei și instituția religioasă a spovedaniei. O dată ce spiritul uman a izbutit să inventeze ideea de păcat, omul a recurs la tăinuirea psihică; sau, în limbaj analitic, are loc refularea"[13].

Rădăcina psihică comună constă în faptul că oamenii ascund unele lucruri și, procedând în felul acesta, ei se alienează de comunitate. Ceea ce este ascuns tinde să fie tot ce este „urât, imperfect și stupid în noi înșine", așa încât secretul este împovărat de vinovăție, fie că este sau nu ceva realmente rău din punctul de vedere al moralității obișnuite. De fapt o formă de ascundere, care poate avea cel mai dăunător efect, este adesea practicată ca o virtute, anume ascunderea emoției. În ambele cazuri, însă, trebuie să fim rezervați; unele secrete sunt necesare pentru dezvoltarea noastră ca indivizi și ne ferește de dizolarea în inconștientul vieții comunității, iar controlul emoției este necesar și dezirabil dacă are loc într-un mod corect. Cumpătarea ca virtute pur privată conduce la bine cunoscutele dispoziții proaste și la iritabilitatea supervirtuosului"[14]. Aceasta, de asemenea, vatămă relațiile personale, ducând la glacialitate acolo unde ar trebui să fie căldură, la un fals aer de superioritate sau la o armonie călduță. Cumpătarea, de fapt, necesită a fi practicată în scopuri sociale sau religioase, nu în scopul automăririi sau din frică.

O confesare deplină, adică „nu pur și simplu recunoașterea intelectuală a faptelor, cu capul, ci confirmarea lor cu inima și reala eliberare a emoției reprimate"[15], poate avea un extraordinar efect curativ, în special în cazul oamenilor necomplicați. Dar, din nefericire, confesarea nu este o problemă simplă, deoarece personalitatea

confesorului joacă un rol important în obținerea efectului pozitiv. De asemenea, în mod frecvent se întâmplă că, deși pacientul este în aparență vindecat, în măsura în care simptomele sale au fost îndepărtate prin confesiune sau le înțelege originea și semnificația, el persistă în continuarea tratamentului, chiar dacă nu mai există o vădită necesitate pentru aceasta. El nu o poate face fără acela care îl tratează.

S-a descoperit (iar lucrul acesta constituie contribuția deosebită a lui Freud) că acest obstinat atașament față de psihanalist este rezultatul transferării unor sentimente care odinioară erau adresate părinților, sau, în termeni psihologici, „imaginea mnezică a tatălui sau a mamei, cu accentul ei afectiv, este transferată la psihanalist", fapt pentru care fenomenului i s-a dat numele de „transfer". Pacientul s-a infantilizat sau a fost așa tot timpul, dar el reprimă acest fapt; acum el încearcă să reproducă cu psihanalistul situațiile familiale din copilărie. Cel mai adesea psihanalistul reprezintă părintele de sex opus, dar și relațiile frate–soră, tată–fiu și mamă–fiică pot să apară aici. În această fază, multe dintre cele refulate pot să iasă la lumină, după cum pot avea loc multe fantazări, în special fantazări pe tema incestului. De aceea nu este surprinzător faptul că acestea au rămas inconștiente și că nu este lesne să devii conștient de astfel de conținuturi sau de alte lucruri dezgustătoare ce pot ieși la iveală. Forțele care devin active pe parcursul acestui stadiu al analizei sunt predominant erotice, dar se pot activa și acelea numite de Adler „voința de putere". Pacientul face în acest caz uz de tentativa sa puerilă de a domina situația și de a-și exploata nevroza pentru a căpăta importanță. Pacientul conștientizează aceste lucruri doar prin „interpretarea transferului", adică prin explicarea a ceea ce se întâmplă în relația sa cu analistul, iar această explicație are nevoie de o împrospătare în fiecare stadiu, deoarece, în mod firesc, transferul se dezvoltă și se modifică.

„Explicație" este poate un termen înșelător pentru a descrie ceea ce este atât o metodă cât și un proces, deoarece emoțiile sunt profund implicate. Transferul nu poate fi descifrat; el pare a fi trăit împreună cu psihanalistul. Deși limitări sunt impuse de condițiile cabinetului de consultații, precum și restricții legate de orele fixe de tratament, Jung insistă asupra faptului că analistul ar trebui să vadă

în pacient o ființă umană egală cu el și că, dacă este necesar, ar trebui să se manifeste o franchețe reciprocă între ei și că orice suferință se cere împărtășită. Din această relație a doi oameni apar rezultate terapeutice pe care nici o simplă explicație nu le-ar putea realiza.

Aceeași relație umană face ca personalitatea psihanalistului să fie atât de importantă în obținerea alinării cu ajutorul confesiunii. Se poate, de asemenea, întâmpla ca pacientul să devină conștient de partea desprinsă din personalitatea sa — un complex autonom — și totuși să aibă cea mai mare dificultate în integrarea acesteia, din moment ce aceasta exprimă ceva absolut contradictoriu pentru personalitatea conștientă. În această privință, înțelegerea și simpatia din partea psihanalistului au cea mai mare importanță, ajutând la întărirea puterilor conștiinței, până când ea devine capabilă să asimileze factorul perturbator. Pacientul nu „rămâne singur în bătălia sa cu aceste puteri elementare, ci cineva în care el are încredere îi întinde mâna, dându-i tăria morală de a combate tirania emoției necontrolate"[16]. Dacă, însă, se pune problema acestei relații strânse, este de cea mai mare importanță ca psihanalistul însuși să fi fost mai întâi psihanalizat[17], deoarece el nu poate ajuta altă persoană să depășească un stadiu pe care el însuși nu l-a atins. Psihanalistul trebuie să-și cunoască propria-i umbră și să aibă o reală experiență în privința forțelor inconștiente, el care acum îl ajută pe pacientul său să facă față unor asemenea forțe. El nu poate vindeca alți oameni încercând să evite propriile-i dificultăți; e necesar ca mai întâi să se vindece pe sine. Împărtășind trăirile pacienților săi, el riscă să fie infectat de boala lor (întocmai așa după cum un medic poate fi infectat de o boală fizică) și are nevoie de întreaga stabilitate pe care i-o poate aduce autocunoașterea.

În toate discuțiile sale pe tema psihoterapiei, Jung pune accentul pe faptul că aceasta se bazează pe relația dintre două ființe umane; acesta este lucrul important în raport cu care toate teoriile și metodele sunt secundare. Psihanalistul nu se poate uneori opri să creadă că cutare sau cutare curs al lucrurilor ar fi cel mai bun pentru pacient, dar el nu are nici un drept de a-și impune vederile; treaba sa este să-l ajute pe pacient să ajungă la acea stare în care el poate descoperi pentru sine modul de a trăi, dându-i necesarul impuls de

a-l pune în practică. Teoriile și metodele sunt doar auxiliare în drumul spre acest scop.

Există multe etape la care tratamentul psihologic poate ajunge la capăt: atunci când, de exemplu, simptomele neplăcute au dispărut; atunci când s-a ajuns la o satisfăcătoare dezvoltare a stării infantile sau când s-a realizat o nouă și mai bună adaptare la viață; sau atunci când a fost realizat un conținut psihic esențial, în afară de cel inconștient, și s-a dat un nou elan de viață. Dar există oameni care nu găsesc o satisfacție finală în aceste soluții și care fie că își continuă munca cu psihanalistul, fie revin la acesta mai târziu, mânați de dorința aprofundării înțelegerii și a continuării dezvoltării. Există, de asemenea, oameni mai mult sau mai puțin normali care, intrând în a doua jumătate a vieții, sunt nesatisfăcuți și, incapabili de a-și găsi liniștea pe căi obișnuite, se orientează spre psihanaliză spre a vedea dacă nu le poate oferi o soluție pentru dificultățile pe care le întâmpină. Aceștia sunt oamenii pentru care țelul individuației este o necesitate, iar procesul psihoterapeutic obișnuit aproape că nu-i interesează. De fapt, Jung numește acest stadiu al psihanalizei o „discuție dialectică între spiritul conștient și inconștient, o dezvoltare sau o înaintare către un țel sau final a cărui natură absconsă mi-a atras atenția ani de-a rândul"[18]. Cei mai mulți dintre pacienții la care se aplică aceasta sunt bine adaptați și adesea își duc viața cu succes; mulți dintre ei au trecut printr-o formă oarecare de psihoterapie, „cu rezultate parțiale sau negative"[19], iar cei mai mulți se plâng de vid sufletesc și de lipsă de semnificație a vieții lor, sau spun despre ei înșiși că se simt „înșelați" sau că nu au nici o idee despre ceea ce ar putea să facă sau unde să se ducă. Există adesea oameni capabili și inteligenți pentru care normalitatea nu înseamnă nimic; de fapt nevroza lor (dacă o putem numi așa) constă în „normalitatea" lor, iar trebuința lor cea mai profundă este aceea de a fi capabili să trăiască „vieți anormale".

„A fi o ființă umană normală este probabil cel mai folositor și convenabil lucru pe care îl putem gândi; dar însăși noțiunea de „ființă umană normală", ca și conceptul de adaptare, implică o limitare la medie... A fi „normal" este scopul ideal pentru cel care nu are succes, pentru toți cei care sunt întotdeauna sub nivelul general de adaptare.

Dar pentru oameni care au mai mult decât capacitatea medie, oameni care niciodată nu găsesc că este greu să obțină succese și să-și aducă a lor contribuție la efortul umanității, pentru ei compulsia morală de a nu fi altceva decât normali înseamnă patul lui Procust, ucigătoare și insuportabilă plictiseală, un infern al sterilității și disperării"[20].

Atât acești oameni cât și cei ale căror dificultăți principale constau în a fi ajuns la un „impas", adesea au citit mult, au gândit profund și au explorat toate posibilitățile oferite de religie și filosofie; ei cunosc toate răspunsurile pe care le poate da conștiința. Tocmai aici aduce Jung cea mai importantă contribuție a sa la psihoterapie.

„Nu am de oferit o filosofie a vieții gata făcută... Nu știu ce să-i spun pacientului când el mă întreabă: «Ce mă sfătuiți? Ce să fac?» Nu știu. Știu un singur lucru: atunci când conștiința mea nu mai vede nici un drum posibil în față și, prin urmare, e înșelată, psihicul meu inconștient va reacționa la insuportabilul impas"[21].

Această ajungere în impas este o situație umană atât de familiară și s-a repetat atât de des în istoria omenirii încât a devenit tema multor basme și a mitului tip „Sesam deschide-te!", în care o poartă ferecată se deschide la niște cuvinte magice, sau un drum tăinuit se dezvăluie cu ajutorul vreunui animal sau creaturi stranii salutare. „A fi înșelat" este unul din acele evenimente tipice „care în cursul timpului au evocat reacții tipice și compensări"[22]. De aceea este cu totul probabil că, atunci când această situație psihică se repetă în viața omului modern, inconștientul său va reacționa la aceasta cu un vis de un tip similar.

Scopul terapiei la acest stadiu este ca pacientul să-și exploreze posibilitățile latente, să descopere ce fel de persoană este în realitate și să învețe să trăiască în mod corespunzător. Psihanalistul trebuie, așadar, să lase de-o parte orice idei preconcepute despre cum ar trebui să se dezvolte pacientul său, accentul nefiind pus pe „tratament", ci pe relația dintre psihanalist și pacient, deoarece nimeni nu cunoaște răspunsul și nici nu poate prezice rezultatul.

„În nici un fel — spune Jung — tratamentul nu poate fi altceva decât produsul influenței mutuale, în care își aduc contribuția întreaga ființă a doctorului cât și aceea a pacientului"[23].

„Între doctor și pacient există, așadar, factori impoderabili care produc o transformare mutuală. În acest proces, personalitatea mai puternică și mai stabilă va decide rezultatul final. Am văzut multe cazuri în care pacientul l-a asimilat pe doctor, sfidând orice teorie și intențiile profesionale ale acestuia din urmă... Stadiul transformării se bazează pe aceste fapte"[24].

Jung a comparat această întâlnire a două personalități cu contactul a două substanțe chimice; dacă are loc vreo reacție, amândouă sunt transformate. Nu este vorba nicidecum de o analogie fantezistă sau vagă, deoarece aceasta constituie o parte din baza cercetărilor lui Jung în domeniul alchimiei[25]. Acest proces (adică acea transformare mutuală) cere tot atât de la psihanalist pe cât îi dă pacientului, aceeași onestitate și perseverență, aceeași disponibilitate la schimbare; iar lucrul acesta îi pune probleme dificile, deoarece, în ultimă instanță, întotdeauna propria personalitate a artistului, mai degrabă decât metoda sau tehnica, este factorul determinant.

Dacă problema pacientului este una religioasă, atunci psihanalistul trebuie să facă față propriilor sale probleme religioase, ba mai mult, trebuie să fie capabil să le discute în mod franc cu pacientul. Dacă preocuparea pacientului este una de dezvoltare culturală superioară, atunci psihanalistul trebuie și să el să se dezvolte în această direcție.

„Psihoterapia — spune Jung — transcende originile sale medicale și încetează de a fi pur și simplu o metodă de tratare a bolnavului. Ea tratează acum sănătatea sau ceva ce are un drept moral la sănătate psihică, a cărei boală este cel mult suferința care ne chinuie pe noi toți"[26].

Primele etape ale analizei se ocupă, în linii mari, cu problemele personale și, deci, cu inconștientul personal, dar ultima etapă, în care individul necesită a-și găsi locul în viața generațiilor, atinge inconștientul colectiv, și tocmai teoria lui Jung a inconștientului colectiv și a celui personal deosebește psihologia sa de toate celelalte.

NOTE

[1] Când Jung și-a dezvoltat propria sa abordare, în contrast cu aceea a lui Freud, lucrul acesta era corect, astfel încât a fost exprimat în această formă. Mai recent, școala freudiană, îndeosebi acea ramură a ei influențată de opera Melaniei Klein, a ajuns să țină seama de dificultățile înfrânării impulsiilor agresive ale sugarului, ca de cauze mai importante ale nevrozei.

[2] *„drive for power"*, în textul original. Adler, însă, se referă direct la acea *Wille zur Macht* (voință de putere) a lui Nietzsche, despre care declară că exprimă același lucru ca și în concepția sa. (Nota trad.)

[3] Spre a se evita confuzia cu termenul „Analitic Psychology" al lui G.F. Stout (distinct de acela de Analytical Psychology), psihologia lui Jung a fost recent rebotezată „psihologie complexă". Termenul „psihologie analitică" este, însă, mai bine cunoscut și, de fapt, de uz curent. Stout utilizează termenul „analitic" într-un sens diferit.

[4] „The aims of Psychotherapy" (C.W., 16), paragr. 69–70.

[5] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 167, 175, 182.

[6] *Ibidem*, paragr. 165–183.

[7] Lourdes este chiar și în zilele noastre Maglavitul Franței (în realitate, Maglavitul a încercat să fie un Lourdes al României!). (Nota trad.)

[8] În limba latină, în textul original = *penisul*. (Nota trad.)

[9] N.B. Putem adăuga că dezvoltarea schițată în vise nu se produce imediat sau cu ușurință și că, fără semnul pozitiv oferit de ele, au existat perioade în timpul tratamentului când cel mai greu cuvânt de spus îl avea pesimismul.

[10] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 67.

[11] Capitolul 4, intitulat, în textul original, *Religion and the Individuation Process*. (Nota trad.)

[12] *Two Essays on Analytical Psychology*.

[13] „Problems of Modern Psychotherapy" (C.W., 16), paragr. 123–124.

[14] *Ibidem*, paragr. 130.

[15] *Ibidem*, paragr. 134.

[16] „The Therapeutic Value of Abreaction" (C.W., 16), paragr. 270.

[17] Jung a fost acela care cel dintâi a înțeles clar lucrul acesta, iar Freud a fost imediat de acord.

[18] *Psychology and Alchemy*, paragr. 3.

[19] „The Aims of Psychotherapy" (C.W., 16), paragr. 83.

[20] „Problems of Modern Psychotherapy" (C.W., 16), paragr. 161.

[21] „The Aims of Psychotherapy", paragr. 84.

[22] *Ibidem*, paragr. 85.

[23] „Problems of Modern Psychotherapy", paragr. 163.
[24] *Ibidem*, paragr. 164–165.
[25] Cf. „The Psychology of the Transferance" (C.W., 16).
[26] „Problems of Modern Psychotherapy", paragr. 174.

Capitolul 6

VISELE ȘI INTERPRETAREA LOR

Am spus multe despre vise în capitolele precedente, probabil destule spre a arăta ce importanță le dă Jung ca manifestare a activității psihice. Visul — spune el — ar trebui „privit cu cuvenita seriozitate ca o realitate de adaptat atitudinii conștiente ca un factor codeterminant"[1], iar experiența i-a arătat că „dacă meditǎm asupra unui vis suficient de lung și de complet, dacă îl purtăm pretutindeni cu noi și îl învârtim pe toate părțile, aproape întotdeauna iese ceva din el"[2].

Un vis este un produs psihic involuntar și spontan, o voce a naturii; iar de obicei este obscur și greu de înțeles, deoarece se exprimă în simboluri și imagini picturale, ca scrisul din cele mai vechi timpuri sau ca textele produse uneori cu plăcere de copii, în care desenele înlocuiesc cuvinte importante. În încercarea de a înțelege limbajul oniric *(dream-language)*, Jung folosește metoda amplificării, care poate fi comparată în unele privințe cu modul în care filologul descifrează inscripții și scrieri în limbi uitate.

Primul pas în înțelegerea unui vis, consideră el, este să-i stabilești contextul. Aceasta înseamnă descălcirea rețelei lui de relații cu autorul visului și viața acestuia, descoperirea semnificației diferitelor imagini prezentate de vis. De exemplu, în vis poate să apară mama cuiva; desigur, oricine are o idee despre ceea ce implică mama, dar pentru fiecare persoană imaginea mamei este diferită, iar semnificația acestei imagini chiar va varia din când în când. Ideea de mamă poate

fi asociată pentru unii cu iubirea, cu atitudinea grijulie și protectoare, iar pentru alții cu puterea, furia sau frustrarea, așa încât semnificația visului axat pe imaginea mamei poate varia în mod corespunzător. Pe cât e cu putință, fiecare imagine sau simbol trebuie sucit și răsucit până când semnificația sa pentru autorul visului este stabilită cât mai exact posibil și interpretul este în măsură să înțeleagă ce înseamnă visul. Vedem de aici că Jung nu dispune de o metodă bine stabilită de interpretare a viselor (nu se poate spune, de exemplu, cum fac cărțile de vise, că dacă visezi pisici negre înseamnă noroc), întrucât fiecare vis este considerat o expresie directă a inconștientului celui care visează și poate fi înțeles doar prin această prismă.

Modul lui Jung de a trata visele diferă de metoda asociației libere[3], care, după cum spune el, ajută la descoperirea complexelor, complexele nefiind, însă, în mod necesar legate de vise; libera asociație duce, de fapt, departe de vis.

„Când cineva visează o «masă de brad», nu este de ajuns pentru el spre a o asocia cu masa lui de scris, care poate să nu fie făcută din scândură de brad. Presupunând că nimic altceva nu i se întâmplă autorului visului, această blocare are o semnificație obiectivă, arătând că o anumită obscuritate domnește în imediata vecinătate a imaginii onirice, lucru care dă de bănuit. Ne-am aștepta ca el să aibă o mulțime de asociații cu privire la masa de brad, iar faptul că nu așa stau lucrurile este în sine semnificativ. În asemenea cazuri mă întorc la imagine și de obicei îi spun pacientului: «Să presupunem că nu am nici o idee despre ceea ce înseamnă cuvintele *masă de brad*. Descrie acest obiect în așa fel încât să nu se poată să nu înțeleg despre ce este vorba». În acest fel avem grijă să stabilim aproape întregul context al imaginii onirice. După ce am făcut lucrul acesta pentru toate imaginile din vis, suntem gata pentru aventura interpretării"[4].

O serie de vise este o bază mai satisfăcătoare pentru interpretare decât un singur vis, deoarece tema pe care o prezintă inconștientul devine mai clară, imaginile importante sunt subliniate prin repetiție, iar erorile de interpretare sunt corectate de visul următor.

Visele pot fi interpretate la nivel obiectiv sau la nivel subiectiv. În primul caz, visul este raportat la ceea ce se petrece în mediu; oamenii care apar în vis sunt luați ca reali, fiind analizate relațiile

lor cu autorul visului și posibilele influențe asupra acestuia. În cel de al doilea caz, figurile din vis sunt considerate a reprezenta aspecte ale personalității autorului visului. Depinde de circumstanțele momentului pe care latură va fi pus accentul. O femeie care își visează tatăl poate avea de înfruntat o problemă legată de acesta sau de relațiile ei cu dânsul, sau poate fi nevoită să recunoască principiul masculin (personificat de tată) în ea însăși. În general, aspectul subiectiv al viselor devine mai important în etapele mai târzii ale analizei, când au fost identificate și înțelese problemele personale.

Unele vise au o semnificație suprapersonală; asemenea vise sunt adesea pline de viață, fac uz de simboluri surprinzătoare și chiar incomprehensibile, iar relațiile lor cu autorul visului sunt greu de urmărit. Pe acestea Jung le categorisește drept vise colective, iar spre a le înțelege este necesar să se facă adesea uz de analogii istorice și mitologice care să ne spună ce semnificație aveau acele simboluri pentru oamenii din timpuri îndepărtate. Poate părea bizar, la o primă abordare, să credem că acestea ar putea avea vreo relevanță pentru noi; am rupt-o cu trecutul în așa măsură încât este greu să înțelegem că experiențele unor oameni din vechime mai pot avea semnificație pentru noi. Cu toate acestea, așa stau lucrurile; pe plan inconștient noi încă mai gândim ca strămoșii noștri îndepărtați, iar a înțelege lucrul acesta este a ne aprofunda experiența, a ne deschide noi posibilități, a căpăta stabilitatea și vigoarea care ne vin de la descoperirea rădăcinilor noastre.

Este greu să facem o distincție clară între visele personale și colective fără a intra în detaliile problemei mai mult decât e cu putință aici. În orice caz, întocmai ca în viață, nu există nici o linie de demarcație netă între cele două categorii de vise. Orice gândim sau facem în registrul capacității personale are o semnificație pentru ceilalți oameni sau îi influențează; pe de altă parte, aparținem de asemenea epocii noastre și unui *milieu*[5] care ne modelează, fie că o vrem, fie că nu. Strict vorbind, un vis personal este generat de inconștientul personal și este legat de aspectele personale ale vieții autorului visului: visele privind propria sa familie, prietenii și întâmplările zilnice sunt vise de această natură.

Un vis colectiv[6], însă, va prezenta arhetipuri din inconștientul colectiv și are semnificație atât pentru autorul visului cât și pentru ceilalți oameni. Există probabil cititori care au povestit un astfel de vis la masa de mic-dejun și care au observat efectul său asupra ascultătorilor, deoarece arhetipurile au întotdeauna un anumit impact asupra oamenilor. Un vis colectiv are, însă, o semnificație mult mai mare decât efectul dramatic imediat pe care îl poate avea. Oamenii primitivi recunosc în mod instinctiv deosebirea dintre aceste două categorii de vise, personale și colective, descriindu-le drept vise mici și vise mari, prețuindu-le pe acestea din urmă, pentru că adesea ele deschid surse de cunoaștere care altfel ar rămâne închise. Un exemplu interesant este dat de Rasmussen, într-o carte despre eschimoșii de la pol, unde un membru al tribului a avut o viziune în vis și, ascultând de aceasta, i-a călăuzit pe ceilalți printre ghețuri undeva unde au găsit hrană și adăpost, întocmai cum prezisese visul. Unii, însă, pierzându-și credința în timpul călătoriei, s-au întors și au pierit acolo de foame, fapt de asemenea prezis.

Visul colectiv a fost foarte prețuit în antichitate, când s-a acceptat că are o natură oraculară, iar avertismentele sale erau luate în serios. Aceste vise și interpretarea lor ne apar azi ca fiind fanteziste; există, cu toate acestea, unele paralele cu principiile de interpretare de care facem uz în prezent. Visul faraonului, înregistrat în Geneza (41) și interpretarea sa de către Iosif, este un vis colectiv de acest tip: „Și s-a întâmplat că după doi ani faraon a visat un vis"[7].

Visele regelui erau de supremă importanță pentru popor, căci faraon era atât zeu cât și reprezentant al țării printre zei. El era intermediarul oficial între zei și popor, așa încât visele sale erau un fel de voce a zeului propagată la popor. Se pare, însă, că nu era necesar ca faraon să-și interpreteze el însuși visele, căci în acest caz a trimis după magi care, din păcate, nu au putut înțelege mesajul. Atunci faraon a trimis după Iosif, care mai înainte își dovedise meșteșugul de tălmaci de vise în interpretarea viselor a doi slujitori ai lui faraon.

„Și faraon i-a spus lui Iosif: «În visul meu, iată că stăteam pe malul râului. Și deodată șapte vaci grase la trup și frumoase s-au suit din râu și au început să pască printre trestii. După ele, iată, s-au suit

alte șapte vaci, slabe, foarte urâte și sfrijite: n-am mai văzut altele așa de urâte în toată țara Egiptului. Vacile cele sfrijite și slabe au mâncat pe cele șapte vaci dintâi, care erau grase. Ele au intrat în pântecele lor, fără să se poată cunoaște că intraseră în pântecele lor; și înfățișarea lor era tot așa de urâtă ca mai înainte. Și m-am deșteptat. Și am văzut în visul meu, iată, și șapte spice pline și frumoase care creșteau pe același pai. Și iată, după ele au răsărit șapte spice goale, subțiri, arse de vântul de răsărit. Spicele subțiri au înghițit pe cele șapte spice frumoase. Am spus aceste lucruri magilor, dar nimeni nu mi le-a putut explica"[8].

Atât boabele cât și vacile au o semnificație înfricoșătoare pentru egipteni, exprimată în miturile și ceremoniile lor religioase, o semnificație simbolică dincolo de cea cotidiană (hrană, moarte, renaștere, creație etc.) și, ca atare, arhetipală[9]. Interpretarea dată viselor de către Iosif pare a fi intuitivă; mai înainte (când a fost consultat de paharnicul și brutarul faraonului) el spusese că „interpretările sunt ale lui Dumnezeu"[10], iar acum spune: „Nu eu! Dumnezeu este Acela care va da un răspuns bun lui faraon!" Iar mai apoi: „Visul lui faraon înseamnă un singur lucru: Dumnezeu a arătat mai dinainte lui faraon ce are să facă. Cele șapte vaci frumoase înseamnă șapte ani; și cele șapte spice frumoase înseamnă șapte ani: este un singur vis"[11].

Azi am face o afirmație similară despre materialul visului, deoarece, așa cum am arătat în capitolele precedente, inconștientul folosește în permanență simboluri diferite pentru ceea ce conștiința consideră a fi unul și același lucru.

Iosif continuă:

„Cele șapte vaci sfrijite și urâte care se suiau după cele dintâi înseamnă șapte ani; și cele șapte spice goale, arse de vântul de răsărit, vor fi șapte ani de foamete. Astfel, după cum am spus lui faraon, Dumnezeu a arătat lui faraon ce are să facă. Iată, vin șapte ani de mare belșug în toată țara Egiptului. După ei vor veni șapte ani de foamete, așa că se va uita tot belșugul acesta în țara Egiptului și foametea va topi țara. Foamea aceasta care va urma va fi așa de mare că nu se va mai cunoaște belșugul în țară. Cât privește faptul că visul s-a repetat de două ori lui faraon, înseamnă că lucrul este hotărât din

partea lui Dumnezeu și că Dumnezeu Se va grăbi să-l aducă la îndeplinire"[12].

Am și spus că o serie de vise este mai lesne de înțeles decât un singur vis și, în același mod, vedem azi că visele importante sunt repetate dacă nu au fost înțelese sau dacă e nevoie să fie accentuate.

Povestea biblică se sfârșește cu planul lui Iosif de combatere a crizei și cu acceptarea acestuia de către faraon. Succesiunea evenimentelor a arătat cât de corectă a fost interpretarea sa, totul petrecându-se ca în prezicerea onirică.

Pentru omul din vechime visul era trimis de Dumnezeu și, pe când Biserica încă mai admite această posibilitate (doar cu foarte mare prudență și rezervându-și dreptul de arbitru în materie), opinia populară de azi a depreciat în așa măsură acest fel de activitate psihică încât adesea crede că visele sunt pur și simplu rezultatul unor cauze fizice, cum ar fi somnul într-o poziție inconfortabilă sau ghiftuirea înainte de a merge la culcare. Unele vise, e adevărat, pot fi raportate la asemenea cauze (dacă, de exemplu, visăm că umblăm prin zăpadă și ne trezim să tragem plapuma care a alunecat de pe noi), dar adesea este slabă legătură între stimul și forma pe care o ia visul, așa încât nu este o explicație a visului care să fie reală. O altă credință cu totul comună este că visele reproduc evenimente din ziua respectivă, mai ales dacă acestea au fost importante și izbitoare. Un examen atent arată, însă, că rareori visele repetă cu exactitate evenimentele; ele adaugă sau omit câte ceva, rotunjesc experiența sau pot avea un caracter compensator. Tendința de a compensa atitudinea conștientă este o caracteristică importantă a visului și trebuie luată întotdeauna în calcul atunci când încercăm să-l înțelegem. Ca exemplu în această privință, Jung citează visul unui tânăr care și-a visat tatăl în stare de ebrietate. Tatăl real era departe de a se îmbăta și, potrivit spuselor fiului, avea mai degrabă un comportament ideal. Tânărul avea cu el relații excelente, prea bune, de fapt, așa încât admirația sa față de tată îl oprea să aibă necesara încredere în sine însuși și să-și dezvolte o personalitate independentă[13]. În cazul acesta visul ducea la extrema cealaltă, arătându-l pe tată în cea mai nefavorabilă lumină. Era aproape ca și cum visul ar fi spus; „La urma urmei, el nu-i chiar atât de extraordinar și se poate comporta într-un

mod cu totul iresponsabil. Nu-i deloc nevoie să te simți inferior". Inconștientul îi atrăgea atenția asupra unei relații bazate pe o viziune idealistă a tatălui, viziune care se opunea maturizării fiului.

Visele procedează, însă, și altfel; dacă de obicei subapreciem pe cineva, se poate să avem un vis extrem de măgulitor la adresa sa, să-l vedem, de exemplu, într-o poziție mult mai înaltă decât aceea pe care o ocupă în realitate, sau făcând ceva cu ușurință și măiestrie, într-un domeniu unde știm că este incompetent și nedibaci.

Visele, de asemenea, aduc în lumină conflicte ascunse, dezvăluind trăsături de caracter necunoscute, ca atunci când o persoană blândă, inofensivă visează că se dedă la acte de violență, sau un ascet visează orgii sexuale. Cel mai frecvent, însă, limbajul visului este mai puțin direct. Există, de exemplu, o mulțime de simboluri sexuale bine cunoscute în mitologie și în vise: „taur, măgar, rodie, copită de cal, dans, ca să nu menționăm decât câteva"[14].

Uneori visele exprimă dorințe ascunse, dar este prea simplu să le clasăm pe toate la această rubrică[15]. Visul-„dorință" este de obicei ușor de identificat; atunci când, de exemplu, flămândul visează că mănâncă un prânz copios sau când cel însetat visează că vede apă minerală gazoasă.

Există și vise cu bătaie lungă sau „prospective". Într-adevăr, este ca și cum spațiul și timpul ar fi creația conștiinței noastre, deci relative, iar inconștientul nu lucrează conform acestor concepte.

Un exemplu simplu de vis „prospectiv" este acela al trezirii din somn și îmbrăcării, pe când în realitate încă mai dormi în pat, iar ceasornicul deșteptător sună; dar există vise și mai frapante decât acesta, ca acela al femeii care trebuia să se mute într-un cartier necunoscut și care a visat totul despre casa în care urma să locuiască, în cel mai mic amănunt, inclusiv motivul pentru care actualii proprietari o părăseau. Astfel de vise nu sunt rare; Osbert Sitwell, în autobiografia sa, relatează unele exemple interesante, dar neîncrederea noastră în acest gen de activitate psihică ne face de obicei să le taxăm drept „pură coincidență".

Câteodată visele par a fi clare avertismente cu privire la un pericol, ca acela, de exemplu, al unui alpinist care a visat că se cățăra tot mai sus, pentru ca apoi să piară vesel, călcând în gol. S-ar crede

că asemenea vis ar putea face ca până și cea mai puțin superstițioasă persoană să înghețe în fața acestei perspective, pe când bărbatul respectiv pur și simplu a râs. Nu mult după aceea el s-a prăpădit în munți, un prieten văzându-l realmente cum calcă în gol[16]. Visul pe tema morții, însă, nu indică în mod necesar un accident fatal; există și morți simbolice, nu neapărat fizice, așa cum poeții știu prea bine, — moare anul, moare cântecul, îndrăgostitul moare de dragoste, iar misticul moare trăind:

> Leave nothing of myself in me;
> Let me so read thy life that I
> Unto all life of mine may die[17].

Numai o cunoaștere a autorului visului și a circumstanțelor sale imediate ne va arăta pe ce latură este de pus accentul.

Uneori visele reproduc lucruri văzute, auzite sau citite cu mult timp înainte și apoi uitate, ori evocă trăiri îndepărtate. Adesea este greu de stabilit dacă este realmente rechemată o amintire pierdută sau dacă trăirea a avut realmente loc, dar lucrul acesta nu are mare importanță practică; relevant este de ce autorul visului a avut un astfel de vis tocmai în acel moment și de ce a simțit el că are acea experiență particulară.

Curios este faptul că prieteni apropiați sau membri ai aceleiași familii, îndeosebi soț și soție sau părinți și copii, vor visa același vis, fără ca mai înainte să fi vorbit unul cu altul. Încă și mai curios este faptul că uneori copiii au vise despre problemele părinților lor, deși acestea le-au fost ascunse cu grijă. Visul nu este de obicei transparent, ci simbolic și pitoresc. Un exemplu curios este visul a trei fete care aveau o mamă extrem de devotată:

„Apropiindu-se de pubertate, ele și-au mărturisit rușinate una alteia că, de ani de zile, sufereau din cauza unor vise îngrozitoare despre [mama lor]. Visau despre ea că este o hârcă sau o fiară primejdioasă și nu puteau deloc înțelege lucrul acesta, din moment ce mama lor era atât de drăguță și pe de-a-ntregul devotată lor. După câțiva ani mama lor și-a pierdut mințile, iar în nebunia ei... se târa în patru labe și imita grohăitul porcilor, lătratul câinilor și mormăitul ursilor"[18].

Cele mai frapante vise sunt acelea care par să răsară în mod spontan din inconștient, prezentând ceva absolut straniu, cu o vivacitate care reține atenția. Uneori acestea par să exprime o tendință a inconștientului care vizează completa schimbare a atitudinii conștiente, visele putând fi atât de impresionante încât autorul lor de fapt se schimbă prin acele trăiri, fără a fi necesară o interpretare. Un exemplu este următorul vis al unei femei evoluate din punct de vedere intelectual, aflată în pragul vârstei mijlocii:

„Mă aflu într-un templu pustiu. La un capăt văd o gigantică statuie a zeului. Cu mine este un preot înalt în anteriu. Atmosfera este egipteană sau chinezească. Pășim pe imensa pardoseală goală către statuia din capăt. Ori de câte ori fac câțiva pași, cad în față, iar preotul strigă la zeu că că eu vin plină de căință și mă spovedește cu voce tare. Înaintarea noastră este înceată și solemnă, dar în sinea mea sunt foarte sceptică în privința a tot ce se întâmplă. Mă gândesc că ritualul este excentric și că zeul de acolo nu-i decât o statuie de piatră. Ajungem, în sfârșit, la el. De fiecare parte sunt trepte. Le urcăm și ne găsim în spatele altarului. O dată ajunși aici și înainte de a părăsi templul, mă întorc să mai privesc statuia și, pe când o privesc, ea se întoarce încet și mă privește. Mă prosternez cu reală smerenie și devoțiune în cele din urmă, deoarece cu adevărat sunt în prezența unui zeu iertător de păcate, care își revarsă grația asupra mea. Cineva spune: «E un truc, o mașinărie care întoarce statuia». Simt însă cu patimă că poate fi un truc să rotești o statuie de piatră, dar că am totuși de-a face un zeu, iar eu l-am trăit ca pe o experiență personală. Părăsesc locul cu sentimentul de a fi iluminată, spășită și fericită"[19].

Visul este valoros pentru practica psihanalitică, întrucât ne oferă un tablou al condițiilor interioare și adesea și exterioare, de care autorul visului nu are cunoștință. Primul vis pe care un pacient îl aduce la analiză este un sumar al problemelor sale și chiar o aluzie la modul în care acestea pot fi rezolvate. Tocmai acest aspect prospectiv al viselor[20], între altele, îl face pe Jung să insiste asupra faptului că ele nu vor fi utilizate doar în scopuri reductive *(for reductive purposes)*; ceea ce înseamnă că visele nu doar descoperă amintiri uitate și dificultăți din prezent, ci, în special în cazul viselor

de individuație *(individuation dreams)*, par să aibă în vedere un scop. La începutul psihanalizării, visele sunt adesea relativ simple și clare, având un efect imediat. Pe măsură ce analiza își urmează cursul, visele de obicei devin mai complicate și mai greu de înțeles. În acest stadiu își fac adesea apariția temele mitologice și devine necesar un cadru mai larg decât acela al experienței personale a autorului viselor și asociațiilor sale. Uneori acesta nu are asociații semnificative și nu poate găsi nici o relație cu situația onirică; tocmai aici pot fi de folos paralelele mitologice. Acestea vor pune de obicei în lumină semnificația colectivă a visului, iar relevanța acesteia față de autorul visului poate fi după aceea dezvoltată.

Jung nu impune niciodată pacientului o interpretare. El chiar consideră că este mai important pentru autorul visului să-și înțeleagă propriul vis decât pentru psihanalist, în timp ce, în mod ideal, interpretarea ar fi rezultatul unei reflecții mutuale și al acordului reciproc. În mare parte lucrul acesta constă în a-i ajuta pe pacienți să se ocupe de propriul lor material inconștient, ei fiind încurajați să-și înregistreze cu grijă visele și chiar să le ilustreze în tablouri sau modele de ceară sau argilă, fără ca pentru aceasta să fie necesar talentul artistic; de fapt, mai bine este ca treaba aceasta să fie făcută la modul naiv, ceea ce duce la o mai puțin probabilă falsificare a relatării. Expresiile inconștientului sunt adesea foarte primitive, iar puterea lor se pierde dacă încercarea de a le fixa în concepte estetice este exagerată. Continuând să lucreze cu visele în modul acesta, pacientul (deși este întotdeauna posibil să omită implicații neplăcute) își poate dezvolta independența și poate învăța, într-o măsură oarecare, să-și înțeleagă inconștientul. El face mai reale fantazările care îl pun în mișcare și le cunoaște mai bine, în esența lor. Chiar și simpla pictare a visului poate avea efect, vindecând o dispoziție nefericită sau reducând o stare de tensiune. Prin activa cooperare de acest fel, pericolul de a pluti fără țel pe o nemărginită mare a fanteziei este evitat, iar visele devin nu numai surse de informație, ci și de putere creatoare.

NOTE

[1] „The Practical Use of Dream-Analysis" (C.W., 16), paragr. 331.

[2] „The Aims of Psychotherapy" (C.W., 16), paragr. 86.

[3] În „asociația liberă", un lanț de asociații întâmplătoare este urmat oriunde poate conduce acesta.

[4] „The Practical Use of Dream-Analysis", paragr. 320–321.

[5] În limba franceză, în textul original = *milieu*. (Nota trad.)

[6] Jung citează multe asemenea vise în diferitele sale lucrări, analizând o serie dintre ele în „A Study in the Process of Individuation" (C.W., 9, I).

[7] Geneza, 41, 1, în *Biblia sau Sfânta Scriptură, Vechiul și Noul Testament*, Gute Botschaft Verlag, Dillenburg, 1990, p. 44. (Nota trad.)

[8] Geneza, 41, 16–24, *op. cit.* (Nota trad.)

[9] Osiris era zeul egiptean al grânelor. Existau și tauri sacri care îi erau dedicați și care erau predestinați să fie venerați ca zei. Cf. J.G. Frazer, *The Golden Bough*.

[10] Geneza, 40, 8, op. cit., p. 43. (Nota trad.)

[11] Geneza, 41, 25, 26, op. cit., p. 44. (Nota trad.)

[12] Geneza, 41, 27–32, op. cit., pp. 44–45. (Nota trad.)

[13] „The Practical Use of Dream-Analysis", paragr. 335.

[14] *Ibidem*, paragr. 340.

[15] Aluzie la concepția lui S. Freud despre vis ca împlinire a unei dorințe. (Nota trad.)

[16] „The Practical Use of Dream-Analysis" (C.W., 16), paragr. 323–324.

[17] Richard Crashaw, „Upon the Book and Picture of the Seraphical Saint Teresa". Traducerea versurilor: „Nu lăsa nimic din mine însumi în mine. / Lasă-mă să-ți citesc viața pe care / aș putea, în întreaga mea viață, să simt cum moare".

[18] „Child Development and Education" (C.W., 17), paragr.107.

[19] Cf. Michael Fordham, *New Development in Analytical Psychology* (London, 1957), p. 6.

[20] Se pare că aceasta este urmarea intrării conștiente a pacientului în jocul psihanalitic: el își complică nu atât visul cât relatarea visului, spre a-i da de lucru psihanalistului, ceea ce nu se poate să nu-l amuze în secret pe pacient. Pe de altă parte, în „zațul" oricărui vis se pot citi câte-n lună și-n stele, întocmai ca în zațul de cafea desfășurat pe pereții cești. (Nota trad.)

[21] „Îndoctrinarea" pacientului devine evidentă.

Capitolul 7

PSIHOLOGIE ȘI EDUCAȚIE

Jung a adus o contribuție demnă de interes în ceea ce privește înțelegerea dezvoltării copilului, demonstrând, cu ajutorul testelor de asociație, cât de strâns legată este psihologia unui copil de aceea a părinților săi. Ba chiar o întreagă familie poate avea reacții în mod frapant similare. Copiii, așa cum am și văzut, pot avea vise care reflectă problemele părinților, iar tulburările nervoase sau de comportament pot fi adesea raportate la dificultăți ale părinților, cu grijă ascunse copilului. Dacă părinții își rezolvă problemele sau dacă, uneori, pur și simplu își dezvăluie dificultățile și le împărtășesc cu franchețe copilului (firește, în așa fel încât acesta, băiat sau fată, să le poată înțelege), nervozitatea copilului sau recalcitranța sa va dispărea adesea ca prin magie[1].

Jung descrie cazul unei fete în vârstă de nouă ani, care luni de-a rândul a fost hipotermică și nu era capabilă să frecventeze școala, deși nici o cauză nu a putut fi găsită pentru starea ei. Părinții erau nefericiți și doreau să divorțeze, dar nu se puteau decide să facă realmente acest pas. Ei erau siguri că fetița nu știa nimic despre aceasta și că nu-și făcea nici o grijă. Visele copilei, totuși, au arătat că ea avea știință de situație și a mărturisit că ori de câte ori tatăl ei pleca de acasă (cum uneori făcea, în interes de afaceri) ei îi era teamă că nu se va mai întoarce niciodată. A observat, de asemenea, că mama ei era atunci mai fericită. Părinții au înțeles în cele din urmă că își îmbolnăveau copilul prin faptul că își lăsau problema

nerezolvată. Ei trebuiau fie să se acomodeze împreună, fie să se despartă. Au ales ultima soluție și i-au explicat copilei că ea nu va pleca cu totul de la unul dintre ei, ci va avea două cămine în viitor. Deși lucrul acesta părea departe de un aranjament ideal, alinarea copilului de a se vedea eliberat de temerile sale vagi și de intuiri a fost atât de mare încât în scurtă vreme s-a însănătoșit și a fost capabil să se întoarcă la școală[2].

Identitatea de idei în familii este uneori izbitor de clară, caz în care fiecare membru este ecoul opiniei celorlalți și împărtășește simpatiile și antipatiile acestora, pe când identitatea inconștientă a copiilor și părinților este mai puțin evidentă și apare de obicei doar în vise și prin intermediul unor teste, cum sunt cele de asociație. Influența inconștientă a părinților îl poate împovăra pe copil, stânjenindu-i dezvoltarea; de exemplu, o femeie nesatisfăcută de soțul ei poate în mod inconștient canaliza asupra fiului ei emoția care în mod normal trebuia să se adreseze tatălui acestuia, iar tatăl poate fi realmente îndrăgostit de fiica lui, prevenind cu gelozie orice influență străină în viața ei. Povestea vieții scriitoarei Elizabeth Barret Browning[3] este un bun, dacă nu extrem, exemplu de dezvoltare a unei asemenea situații. Mr. Barrett utiliza orice mijloc permis unui tată victorian[4] de a-și împiedica fiica să se căsătorească, dar un părinte modern poate și el produce același efect, deși într-un mod mai puțin evident și cu totul inconștient de ceea ce face. Practica psihanalitică este plină de tineri și tinere care nu au fost înțărcați de la al părinților lor Psyché și care, astfel, nu pot trăi ca niște adulți. Jung a mers atât de departe încât să spună că este de puțin folos să tratezi o problemă a copilului fără ca părinții să caute în același timp să-și clarifice propriile lor dificultăți, dar adepții săi au modificat întrucâtva acest punct de vedere, constatând că este posibil să dezvolți și să fortifici conștiința copilului, așa încât acesta să poată deveni într-o anumită măsură un individ capabil de a rezista unor influența dăunătoare[5].

O consecință practică pentru părinți a acestei influențe inconștiente asupra copiilor este faptul că personalitatea părinților va avea un efect cu mult mai mare în modelarea caracterului copilului decât orice precepte morale; ceea ce spun este mai puțin important decât

ceea ce fac[6]. Nu este o idee nouă, ci mai degrabă un exemplu de înțelepciune antică în mod remarcabil confirmată de știința modernă. Urmează de aici că părinții, în special părinții așa-numiților „copii neadaptați", chiar dacă neadaptarea este doar ușoară, pot învăța multe despre ei înșiși și viața lor interioară, cu mare folos, întrucât influența a ceea ce nu este cunoscut este mult mai nefastă decât aceea a ce cunoști.

Copiii trăiesc adesea unele aspecte ale personalității părinților lor care au fost refulate sau pe care circumstanțele le-au împiedicat să se dezvolte. În cazul din urmă influența părinților este adesea conștientă sau semiconștientă, iar greșelile la care conduce pot fi văzute, cel puțin de către alți oameni, dacă nu de cei în cauză; când, de exemplu, părinții spun „dorim ca el să aibă educația care nouă ne-a lipsit", indiferent dacă felul de educație la care ei se gândesc este potrivit sau nu pentru copilul lor, lucrul acesta poate avea ca rezultat eșecul acestuia la liceu sau la universitate. Când, însă, un părinte și-a reprimat instinctul sexual este prea puțin limpede de ce fiica ar trebui să fie o „dementă" sau fiul un dezmățat. Într-un fel sau altul (și numai o atentă și detaliată examinare a istoriei vieții cuiva va arăta cum are loc lucrul acesta), energia tendinței inconștiente refulate a acționat pe nenumărate căi spre a-l împinge pe copil pe un drum de care părintele se teme cel mai mult și, în același timp, îl socoate cel mai de dorit.

Că această influență inconștientă poate lucra în modul cel mai bizar și terifiant, vedem din *The Family Reunion* a lui T.S. Eliot. Aici influența este mai degrabă colectivă decât personală, fiind înfățișată ca un blestem al familiei, ca un destin. Lordul Monchensy dorea să-și ucidă soția, dar a fost oprit de la aceasta de propria-i slăbiciune și de hotărârea femeii pe care o iubea. Fiul său Harry se convinge că a acționat din dorința inconștientă de a-și ucide *propria-i* soție, împingând-o peste bordul pachebotului cu care călătoreau. Harry este urmărit de întrebări chinuitoare, de temeri, de vedenii care merg mult mai departe de sentimentul de vinovăție la care se așteptase, și numai când se întoarce la casa părintească află secretul trecutului său și, eliberat prin această cunoaștere, poate să-și trăiască propria-i viață.

Poate că viața mea a fost doar vis
Visat prin mine de spiritele altora

spune Harry, în timp ce încearcă să înțeleagă ce s-a petrecut cu dânsul. În piesă, T.S. Eliot arată ceva din influențele ascunse, dar puternice care au acționat asupra sa ca rezultat al eșecului părinților lor de a face față propriei lor patimi și violenței:

> Șapte ani l-am păstrat,
> De dragul viitorului, strigoi nemulțumit,
> În propria sa casă...
> Fortându-l la procreație pe un refractar

spune mama lui Harry despre soțul ei. Iar mai departe:

> *Doream* să am fii, dacă nu puteam avea soț,
> Apoi l-am lăsat să plece.

Iar Harry spune:

„Cred că lucrurile care sunt considerate de la sine înțelese acasă fac o mai adâncă impresie asupra copiilor decât cele ce le sunt spuse".

Ceea ce este important, dacă este ca progenitura să se dezvolte în mod satisfăcător, este ca părinții să accepte viața și să o trăiască cât mai din plin[7] cu putință, iar dacă intervine frustrarea, cum adesea este inevitabil, ei să fie cinstiți cu ei înșiși și să o recunoască. Secretul, lucrurile ascunse, rufele murdare din șifonier, asta doare.

Întocmai așa cum este vital pentru părinți să-și trăiască viața cât mai din plin cu putință și să aprofundeze la maximum înțelegerea lor înșiși, la fel de important este pentru profesori și educatori să facă la fel. Când copiii se duc la școală, învățătorii și profesorii lor devin, pe durata orelor de clasă, substituți ai părinților, copiii transferând asupra cadrului didactic ceva din simțămintele pe care le au pentru părinți și fiind, la rândul lor, influențați de personalitățile oamenilor școlii. Această relație mutuală este de o mai mare importanță decât orice metodă de predare, iar capacitatea copilului de a învăța este mereu stingherită dacă relația nu este satisfăcătoare. Pe de altă parte, dacă profesorii doresc cu adevărat să fie educatori, să-i ajute pe copii

să se dezvolte în mod satisfăcător în bărbați și femei și nu pur și simplu să-i „îndoape cu cunoștințe", vor avea realmente succes numai dacă ei înșiși au personalități sănătoase. Nici o predică, fie ea și bine ticluită, nici un principiu, fie el și valabil, nici o tehnică dibace și nici un auxiliar mecanic nu poate înlocui influența unei personalități armonioase. Profesorii nu se pot aștepta să fie „indivizi întregi", în sensul de a fi individuați[8] cel puțin, până când nu ating mijlocul vieții sau mai târziu, dar ei trebuie să trăiască normal și cât mai din plin posibil, să-și extindă cunoașterea de sine pe cât de departe o pot face, ca să evite proiectarea complexelor lor asupra copiilor pe care îi au în grijă; altfel își irosesc energia și denaturează năzuințele celor mai impresionabili dintre elevii lor.

Efectul dăunător al unei personalități supraanxioase sau pervertite este de obicei foarte vizibil, iar copilul poate reacționa (și de obicei o face) contra unor asemenea influențe, pe când proiecția unui complex este mai subtilă. De exemplu, o profesoară nemăritată, care nu a scos-o la capăt cu al ei animus[9], poate exagera valoarea realizării intelectuale, imprimându-i elevei sale un sentiment de inferioritate cu specific feminin, care va fi pentru aceasta o permanentă dificultate în viața de mai târziu. Lucrul acesta nu se va întâmpla, desigur, cu acele fete care sunt sigure de valoarea feminității lor, ci numai atunci când terenul este deja pregătit de o relație timpurie a copilei cu o mamă care nu a reușit să se dezvolte satisfăcător.

Complexele profesorilor ies mult în evidență și în veșnica argumentare pro și contra disciplinei. Profesorul infantil, realmente incapabil să exercite o disciplină fermă, adesea slăvește libertatea, ridicând-o la rang de principiu, pe când alții, îmboldiți de voința de putere sau din cauză că s-au identificat cu vreo figură autoritaristă, insistă asupra necesității celor mai stricte reguli și pedepse. Asemenea oameni se ceartă și chiar își pun în practică ideile, fără vreo reală luare în considerare a temeiniciei lor, uneori cu consecințe dintre cele mai nefericite. La drept vorbind, însă, există cu siguranță mulți profesori care pot lua și care iau în considerare aceste lucruri într-un mod lipsit de prejudecăți.

Părinți și cadre didactice, dată fiind influența lor asupra viitoarelor generații, au cea mai mare nevoie de o atitudine sănătoasă față

de viață și față de ei înșiși. Am putea adăuga că politicienii și toți cei preocupați de oameni, de legislație și de elaborarea concepțiilor politice vor fi mai puțin înclinați să facă greșeli primejdioase dacă își vor înțelege mai bine atât propriile motive cât și dinamica naturii umane. În prezent o asemenea cunoaștere este de obicei folosită în mod negativ, adică pentru a exploata situațiile, mai degrabă decât în mod pozitiv.

Asemenea considerente l-au condus pe Jung la ideea că adulții au tot atât de marc nevoie de educație ca și copiii, deși educația la care se gândește el este diferită de aceea pe care o dau școlile.

„În prezent — spune Jung — noi îi educăm pe oameni doar până la punctul în care ei își pot câștiga existența și se căsătoresc; după aceasta educația încetează cu totul, de parcă s-ar fi dobândit un echipament mental complet. Soluționarea tuturor problemelor complicate de viață care mai rămân este lăsată la discreția — și ignoranța — individului. Nenumărate căsătorii nechibzuite și nefericite, nenumărate decepții profesionale se datorează exclusiv acestei lipse de educație a adulților. O mulțime de bărbați și de femei își risipesc astfel viața într-o completă ignorare a celor mai importante lucruri"[10].

Am și văzut, de exemplu, cum extravertitul și introvertitul se înțeleg greșit unul pe celălalt și cum relațiile lor personale sunt complicate de atitudinile lor diferite față de viață. Este clar că o anumită înțelegere a acestei deosebiri de bază ar fi folositoare, în special pentru introvertit, care, din cauza popularității generale a atitudinii extravertite, este în pericol de a se simți inferior sau de a fi acuzat de nesociabilitate, egocentrism și chiar morbiditate în cazul în care dorește să fie singur (sau singură). Introvertiții ar alege profesii care să nu-i oblige să iasă din reticența lor naturală și posturi de muncă unde reflecția este mai importantă decât rapiditatea deciziilor. Extravertiții, pe de altă parte, nu ar alege poziții solitare sau posturi de muncă unde trebuie să fii singur. În pofida caracterului vădit al acestor lucruri și a faptului că majoritatea oamenilor posedă întrucâtva asemenea cunoștințe despre ei înșiși, este surprinzător cât de adesea ei se lasă forțați de circumstanțe sau de tradiții să accepte o poziție neconvenabilă. Soți și soții ar putea, de asemenea, să fie

mai toleranți dacă înțeleg că au de-a face cu ceva inerent atunci când atitudinea partenerului diferă de a sa.

O oarecare înțelegere a efectului a ceea ce numim anima și animus este deosebit de utilă în relațiile personale. Când, de exemplu, un bărbat face o presupunere senzațională despre o femeie, ori viceversa, este din cauză că anima sau animus se proiectează asupra celeilalte persoane. Dacă presupunerea este măgulitoare, probabil că nu se va obiecta (exceptându-i pe prietenii și rudele care exclamă „nu știu ce-o fi văzând la ea"), dar când este critică sau depreciatoare, persoana în cauză de obicei ripostează. Nenumărate certuri între soț și soție își au cauza în aceste neînțelegeri. Dispozițiile și exploziile emoționale produse la un bărbat de anima sunt iraționale și foarte supărătoare pentru o femeie care nu le înțelege. Unele au darul instinctiv de a pricepe că dispoziția sufletească este cu totul neglijată și că nu se raportează la cele spuse sau la acte, pe când altele sunt dominate de propriul animus și doresc să demonstreze că bărbatul e ticălos sau că se comportă nebunește. La primul motiv de ceartă, amândoi se scufundă în inconștient și se poate întâmpla orice.

Dacă bărbatul nu înțelege că posedă imaginea anima în el, va tinde să o proiecteze pe femeile cu care are de-a face și, îndeosebi dacă latura sa afectivă este subdezvoltată, el se lasă cu ușurință fascinat. Uneori combinarea circumstanțelor îl împinge literalmente în brațele seducătoarei și, dacă este cu adevărat cucerit, nu va mai ști ce face și chiar își va ruina cariera de dragul ei. Aceasta este tema foarte multor filme și romane și nu e nevoie să mai stăruim asupra faptului că reprezintă un factor mereu prezent în viață. Poate că proiecția animei nu poate fi retrasă pentru moment, poate că este ceva prețios pentru bărbat și care nu poate fi realizat altfel, dar el ar trebui să înțeleagă ce forțe îl posedă, așa încât experiența să-i poată servi la propria-i dezvoltare și nu pur și simplu să distrugă ceea ce a creat până în acel moment. Bărbații tind să deprecieze calitățile feminine, așa încât le este foarte greu să accepte că acestea sunt și elemente ale propriei lor personalități. Cu toate acestea, numai dezvoltând această latură a lor pot ei deveni relativ imuni la aspectele mai distructive ale influenței exercitate de anima. Femeile, pe de altă parte, tind să exagereze valoarea și importanța atributelor masculine,

așa încât este măgulitor pentru ele să și le dezvolte, iar uneori o și fac cu vârf și îndesat, devenind bărbătoaie *(masculine women)*, adică femei guvernate de animus mai degrabă decât femei care fac uz de calitățile bărbătești spre a-și îmbogăți feminitatea.

Dacă este hiperdominată de animus, femeia va fi mereu turbulentă cu remarcile ei pripite, cu comportamentul ei agresiv și cu opiniile ei obstinate. Gesticulația acestor femei, care are întotdeauna în spatele ei forța motrice emanată de animus, exprimă aspectul inconștient al naturii lor și adesea depreciază sau dau uitării acele calități feminine care sunt absolut necesare unei vieți echilibrate și sănătoase.

Integrarea animei și animusului în viața conștientă — adică a acelor aspecte ale celor două arhetipuri care pot fi integrate — conduce la posibilitatea unui nou mod de relație între bărbați și femei. În loc ca fiecare să joace roluri complementare, ei devin parteneri egali. Într-un fel lucrul acesta cere mai mult de la ei, pentru că atâta vreme cât fiecare era mulțumit să se fixeze pe poziția sa viața putea decurge lin, deși exista întotdeauna pericolul unor influențe disruptive din inconștient. Acum trebuie, cumva, să-i îngăduie mai mult celuilalt, cedându-i ceva din teritoriul său special; sunt însă mai eliberați de inconștientul irațional perturbator sau cel puțin îl recunosc drept ceea ce este. Această dezvoltare a personalității conduce la posibilitatea unei noi relații bărbat–femeie, iar în căsătorie la un parteneriat care să evolueze dincolo de biologicul pur, putând fi împărtășite alte țeluri, dincolo de satisfacerea instinctului sexual și creșterea copiilor. Avem indicii că o dezvoltare de felul acesta este deja destul de răspândită; bărbații împărtășesc îndeletniciri feminine într-un mod aproape de neimaginat în urmă cu două decenii, după cum nu este o raritate pentru femei să aibă preocupări în afara familiei și să lucreze în afara casei[11]. Astfel de dezvoltări s-au produs, însă, mai ales din necesitate decât dintr-o dorință conștientă de extindere a personalității. Este adevărat că feministele au optat pentru dezvoltarea laturii lor masculine, dar procedând astfel și-au surghiunit feminitatea în inconștient, așa încât pur și simplu au inversat lucrurile, în loc să-și extindă conștiința. Și pentru că bărbații și femeile nu sunt în deplină cunoștință de ceea ce fac, există întotdeauna o

anumită neliniște în ceea ce privește progresul lor și o neputință din partea societății de a ține pasul.

Din nefericire, nu există soluție comodă pentru această dilemă, iar lacuna din cunoașterea și conștiința adulților nu poate fi acoperită prin audierea câtorva prelegeri sau citirea unor cărți de psihologie. Cunoașterea poate fi chiar un impediment, folosită ca defensă împotriva experienței, ca o scuză pentru evitarea dificultăților care, dacă ar fi acceptate, ar conduce la dezvoltarea personalității sau la justificarea unei atitudini pesimiste față de viață. Nu sunt rare cazurile în care auzim oameni care știu ceva psihologie punându-și eșecurile pe seama modului în care au fost desconsiderați în copilărie! Dacă ar fi mai puțin orbi, ar putea să vadă că acea gravă desconsiderare putea adesea fi punctul de start pentru propria lor dezvoltare ca indivizi, pur și simplu pentru că făcea dezagreabilă dependența de părinți; ba chiar și o afecțiune conciliantă poate produce această reacție împotriva efectelor sale inhibitoare. Am putea cita o mulțime de bărbați și femei cu faimă, care au triumfat asupra copilăriei lor nefericite, transformând dificultățile într-un model de viață în așa fel încât să devină forța motrice și materialul succesului lor. Biografia marelui educator Froebel[12] este remarcabilă în acest sens.

Jung ilustrează limitele simplei cunoașteri a psihologiei cu povestea unui tânăr nevrotic care a venit la el cu un întreg dosar al cazului său. „Aici — spunea tânărul în mod efectiv — se află geneza și semnificația nevrozei mele; puteți să-mi spuneți de ce, cu toate că mă înțeleg pe mine însumi atât de total, simptomele mele persistă? De ce nu m-am vindecat?"

Din discuția cu tânărul a reieșit faptul că, deși nu prea avea bani, el își petrecea adesea iarna la St. Moritz[13] sau în Sud. „Cum e cu putință?" a întrebat Jung. S-a vădit că o prietenă a lui, o modestă profesoară, îi plătea acele vacanțe, iar când Jung i-a arătat că aranjamentul nu prea era cinstit, tânărul i-a precizat cu indignare că totul fusese bine pus la punct și că ea era absolut de acord ca el să petreacă acele vacanțe pe cheltuiala ei. Tânărul era cu totul incapabil să înțeleagă că exploata afecțiunea femeii pentru dânsul și că această atitudine egoistă și infantilă avea ceva de-a face cu persistența nevrozei sale[14]. Oamenii adesea acceptă acele slăbiciuni pe care le pot eticheta

psihologicește, crezând că au făcut tot ce era necesar, orbi în fața naturii reale a umbrei[15] lor. De fapt cea mai comprehensivă cunoaștere a psihologiei poate lăsa personalitatea neschimbată, relația cu un psihanalist[16], ca și voința de dezvoltare fiind adesea necesare spre a genera o schimbare reală.

Psihanaliza, ca metodă de educație aplicată oamenilor normali, nu poate spera să-și arate efectele decât cu începetul și într-un număr relativ limitat de cazuri. Jung ca medic, obișnuit să se ocupe de indivizi (termenul este aici utilizat în sensul său obișnuit și nu în cel specializat), nu se lasă speriat de aceasta.

„Toate începuturile — spune el — sunt neînsemnate. De aceea nu trebuie să ne ferim să tratăm cu răbdare și conștiincios indivizi obscuri, chiar dacă scopul către care năzuim pare îndepărtat și inaccesibil. Dar un scop putem atinge, iar acel scop este de a dezvolta și de a aduce la maturitate personalități individuale"[17].

Cunoașterea intelectuală nu trebuie însă demisă ca inutilă, în special dacă îi stimulează pe oameni, cum adesea o face, să privească mai departe și mai adânc în ei înșiși; ea ne poate, de asemenea, arăta unde pot să apară cel mai probabil dificultăți și unde este nevoie de dezvoltare. Cunoașterea poate, pe de altă parte, să-i determine pe oameni să reexamineze lucrurile pe care le-au considerat de la sine înțelese; după cum le poate trezi simțul valorilor, arătându-le că puterea creatoare a imaginației nu aparține exclusiv artiștilor și scriitorilor. Importanța deosebită a psihanalizei este aceea că demonstrează că inconștientul este o forță de luat în considerare, permițându-ne să-i dăm expresie în circumstanțe ținute sub control și ajutându-ne să găsim un canal pentru libido, atunci când cele obișnuite sunt obturate; ea ajunge, de asemenea, la izvoarele adânci ale spiritului religios.

O anumită cunoaștere și trăire a inconștientului colectiv este, de asemenea, absolut necesară, dacă vrem să înțelegem acele forțe care, în epoca noastră, au pus în mișcare mari mase de bărbați și femei care și-au lepădat normele civilizate și au acționat într-un mod brutal și înspăimântător. Națiunile sunt formate din bărbați și femei ca elemente separate, iar studiul individului ne arată, „ca într-o eprubetă", forțele care îl pun în mișcare; „psihopatologia meselor își are rădăcinile în psihologia individului"[18]. Dar într-o mare mulțime de

oameni nu intră în calcul doar calitățile indivizilor — acestea servesc doar la diferențiere, nu la unificarea lor —, ci contează mai degrabă ceea ce le este comun tuturor, anume arhetipurile. Când același arhetip este activ într-un număr de oameni, acesta îi grupează ca o forță magnetică și îi îmboldește să treacă la acte iraționale. Mai mult, pentru ca un grup să-și păstreze ființa, el trebuie să solicite adaptarea fiecăruia dintre membrii săi, așa încât deosebirile devin un dezavantaj, cultivate fiind calitățile medii. Rezultă că, cu cât mai mare este grupul, cu atât el devine mai stupid; chiar și o adunare de oameni extrem de inteligenți va acționa la un nivel de inteligență mult mai scăzut decât acela al membrilor săi luați individual, iar Jung a spus o dată, sarcastic, că o sută de capete inteligente se însumează într-un hidrocefal[19].

În 1928, el scria;

„Admirația noastră pentru marile organizații pălește de îndată ce devenim conștienți de cealaltă față a minunii: înspăimântătoarea acumulare și accentuare a tot ce este primitiv în om și inevitabila distrugere a individualității sale, în interesele monstruozității care este de fapt orice mare organizație. Omul de azi, care seamănă mai mult sau mai puțin cu idealul colectiv, și-a împietrit inima într-o cavernă a crimelor, cum cu ușurință poate fi dovedit prin analiza inconștientului său, chiar dacă el însuși nu este câtuși de puțin tulburat de acesta. Și, în măsura în care el este în mod normal «adaptat» la mediul său, este adevărat că infamia cea mai mare din partea grupului său nu-l va tulbura, atâta timp cât majoritatea camarazilor săi cred neclintit în moralitatea exaltată a organizației lor sociale"[20].

Sunt cuvinte tari, dar evenimentele care au urmat au arătat câtă dreptate, din păcate, a avut Jung[21].

Dată fiind dezvoltarea științei aplicate în ultimul secol, progresul material al omului a fost rapid, dar el s-a îndepărtat în mod periculos de rădăcinile sale din sol. Cu cât copacul este mai înalt, cu atât mai adânci trebuie să fie rădăcinile, dar omul modern are prea puține relații cu natura[22], așa încât a devenit primejdios de instabil și victimă a oricărei furtuni. Mai mult, organizarea noastră socială cu legile ei — scrise și nescrise — și cu sistemul ei de educație, reprimă natura sa inconștientă instinctivă și îl civilizează pe dinafară,

în timp ce primitivitatea din el o lasă nedomesticită și agitată de constrângeri. Iar el, neînțelegând cât de primitiv este în realitate, se poartă ca unul care habar n-are că în buzunarele sale duce dinamită disimulată în inofensive țigarete. Orice slăbește reprimarea poate duce la o explozie de violență sau are ca rezultat un comportament haotic, în încercarea inconștientului de a compensa atitudinea conștientă hipercivilizată și unilaterală.

Când viața este bine rânduită și disciplinată, inconștientul compensator se va manifesta în mod haotic, dar când domnește dezordinea, cum s-a întâmplat întrucâtva după războiul și în mult mai mare măsură în perioadele revoluționare, inconștientul caută să intervină compensator prin producerea de simboluri ale ordinii, iar omul începe să tânjească după o stare de lucruri așezată și ordonată. Dar, în loc să înțeleagă că inconștientul său dorește ca lucrul acesta să se manifeste în propria sa viață în primul rând, el îl proiectează asupra guvernanților și liderilor care promit o nouă ordine, indiferent de modul în care acea ordine urmează a fi obținută și, astfel, trece de la o extremă la cealaltă, motivat și posedat de arhetipurile inconștientului.

„Dacă... mișcarea compensatorie a inconștientului nu este integrată în conștiința individului, aceasta conduce la nevroză sau chiar la psihoză, iar același lucru se aplică la colectivitate. Desigur, ceva trebuie să fie în neregulă cu atitudinea conștientă pentru ca o mișcare compensatorie de acest fel să fie posibilă; ceva trebuie să fie greșit sau exagerat, deoarece numai o conștiință vinovată poate provoca o contramișcare din partea inconștientului. Se înțelege, nenumărate lucruri mergeau prost, cum știți, iar opiniile sunt cu totul împărțită în privința aceasta. Care este opinia corectă, vom vederea doar *ex effectu;* aceasta înseamnă că putem descoperi ce defecte are conștiința epocii noastre numai observând ce reacție provoacă din partea inconștientului"[23].

Tocmai această tânjire după ordine și dificultatea de a tolera stările de tensiune îi face pe oameni să suporte formele totalitare de guvernare care sfârșesc prin a-i înrobi, reducând individul la o simplă rotiță într-o mașină. Pe de altă parte:

„Adevărata democrație — spune Jung — este o înaltă instituție psihologică, instituție care ține seama de natura umană așa cum este ea și are în vedere necesitatea conflictului în interiorul frontierelor sale naționale"[24].

Cu alte cuvinte, nici completa anarhie și nici completa ordine nu sunt posibile atâta timp cât natura umană rămâne ceea ce este și singura stare sănătoasă a lucrurilor este una care permite oarecare conflict și dezordine, precum și oarecare ordine și disciplină.

Dezvoltarea conștiinței individuale și integrarea de către individ a conținuturilor inconștiente sunt singurele garanții reale împotriva posedării de către arhetipuri și, în consecință, împotriva periculoaselor mișcări de masă. Un arhetip, ca orice fenomen inconștient, are două fețe: el poate produce efecte complet opuse, poate fi rău sau bun, distructiv sau constructiv. Aspectele pe care le prezintă depind în mare măsură de atitudinea conștientă și de efectele acesteia asupra capacității individului de înțelegere și de evaluare morală.

„Integrarea conținuturilor inconștiente este un act individual de realizare, de înțelegere, de evaluare morală. Este o sarcină extrem de dificilă, care cere un grad înalt de responsabilitate etică. Numai relativ puțini indivizi se presupune a fi capabili de asemenea realizare, iar ei nu sunt liderii politici, ci liderii morali ai umanității. Menținerea și dezvoltarea în continuare a civilizației depinde de asemenea indivizi"[25].

Dar chiar dacă numai puțini indivizi sunt capabili de o astfel de dezvoltare, restul nu sunt scutiți de a face încercarea. De fapt este clar că fiecare, chiar și numai pentru propria-i securitate, ar trebui să facă un efort oarecare de a-și cunoaște și înțelege inconștientul.

NOTE

[1] „The Familial Constellations", *Collected Papers on Analytical Psychology*, pp. 119–132 (cf. C.W., 2).

[2] „Analytical Psychology and Education" (C.W., 17), paragr. 216–219.

[3] Elizabeth Barret Browning (1806–1861), poetă engleză de mare sensibilitate, traducătoare a lui Eschil *(Prometheus Bound*, 1835). În 1846, în pofida

opoziției îndârjite a tatălui ei, s-a căsătrit cu marele poet Robert Browning, cu șase ani mai tânăr decât ea și cu care avea să-și petreacă viața mai ales în Italia. (Nota trad.)

[4] Epoca reginei Victoria (1837–1901) era cunoscută pentru rigorismul ei moral. (Nota trad.)

[5] Cf. Michael Fordham, *The Life of Childhood* (London, 1944), pp. 131–132.

[6] *„what they say is less important than what they are"*, în textul original. Este un lucru asupra căruia au foarte serios de meditat acele fețe bisericești care se iluzionează cu ideea că faptele lor au o mai mică influență asupra credincioșilor pe care-i păstoresc decât au spusele lor, pe când lucrurile stau exact invers: enoriașii fac ce face popa, nu ce spune popa! (Nota trad.)

[7] Ceea ce se înțelege aici prin „a trăi din plin" este mai degrabă acceptarea decât evitarea experienței. De exemplu, există oameni care amână căsătoria pe motiv că „nu și-o pot permite", mult timp după ce aceasta a încetat să mai fie o precauțiune, iar viața altora este paralizată de teama a ceea ce vor crede oamenii despre actele lor.

[8] A se vedea termenul *individuație* în glosar. (Nota trad.)

[9] A se vedea termenul în glosar. (Nota trad.)

[10] „Child Development and Education" (C.W., 17), paragr. 109.

[11] Desigur, au existat întotdeauna secțiuni ale comunității în care munca femeilor în afara casei a fost mai degrabă regulă, decât excepție, dar erau cazuri speciale, nu *pattern* general al societății.

[12] Friedrich Froebel (1782–1852), pedagog german, discipol al lui Pestalozzi, inițiatorul grădinițelor de copii. (Nota trad.)

[13] Stațiune turistică elvețiană, renumită și pentru practicarea sporturilor de iarnă. (Nota trad.)

[14] Caz relatat în „Basic Postulates of Analytical Psychology", paragr. 685, și în „Analytical Psychology and Education" (C.W., 17), paragr. 182.

[15] A se vedea termenul la glosar. (Nota trad.)

[16] Este de înțeles ca tagma psihanaliștilor să-și apere astfel interesele pecuniare, cum o fac și alte tagme. În realitate, o serioasă aprofundare a psihologiei, fie și prin studiu individual, face posibilă o autoanaliză cu certe calități curative, cu condiția inserției familiale și socioprofesionale. (Nota trad.)

[17] „Psychotherapy Today" (C.W., 16), paragr. 229.

[18] „The Fight with the Shadow" (C.W., 10), paragr. 445.

[19] În pofida capului mare, hidrocefalul are prea puțină substanță cerebrală, aceasta fiind atrofiată, înlocuită de lichidul cefalorahidian. Deficitul intelectual este uneori sever, mergând până la idioție. (Nota trad.)

[20] *Two Essays on Analytical Psychology*, paragr. 240.

[21] Ceea ce nu l-a împiedicat, totuși, pe Jung să se ralieze, fie și numai temporar (1933–1939), statului nazist al lui Hitler (a se vedea eseul introductiv). (Nota trad.)

[22] Afirmație facilă, sofistică, prin natură înțelegându-se, în manieră „păsunistă", peisajul campestru sau montan etc. În realitate, niciodată omul nu a fost în relații mai strânse cu natura decât astăzi, când o și cunoaște mai profund. Din păcate, însă, adesea tehnica realizată de om, prin utilizarea legilor naturale, este o tehnică nefastă, distructivă. (Nota trad.)

[23] „The Fight with the Shadow", paragr. 448.

[24] *Ibidem*, paragr. 456.

[25] *Ibidem*, paragr. 451.

Capitolul 8

JUNG DESPRE SINE ÎNSUȘI: SCHIȚĂ BIOGRAFICĂ

Către sfârșitul vieții sale, la sugestia unor prieteni, Jung s-a decis să-și scrie autobiografia, ori mai degrabă a vorbit liber despre trecutul său prietenei și secretarei sale Aniela Jaffé, iar ea a luat note care pot, eventual, să ducă la redactarea unei cărți. În scurt timp, însă, Jung a devenit realmente preocupat de memoriile sale, care l-au acaparat în așa măsură încât nu a mai fost nevoie de imbolduri din afară. Pentru el, cum a și scris-o limpede, însemna foarte mult apartenența la Elveția, țară cu o tradiție atât de bogată, precum și faptul că trăise în secolul XX, caracterizat de fermentația a noi idei și de rapida dezvoltare a cunoașterii științifice, după cum a însemnat foarte mult faptul că a fost educat în sau în împrejurimile istoricului oraș Basel. El a arătat cum s-a putut simți aproape mistic în acel ținut și cum copilăria sa singuratică și casa părintească întrucâtva nefericită l-au afectat pentru întreaga viață.

Psihologia sa, așa cum s-a dezvoltat ea, a avut multe de spus despre contrarii, despre spirit și materie, fiind clar faptul că el a fost foarte de timpuriu conștient de aceste contrarii, deoarece tatăl și mama sa, în loc să fie împreună într-o armonie cel puțin tolerabilă, erau dezbinați, iar devotamentul lui Jung se împărțea între cei doi. Mama sa era extravertită și rudimentară; tatăl său, introvertit, era un pastor pios care se străduia să trăiască în concordanță cu credința în Christos, dar era în permanență torturat de îndoieli cu privire la convingerile sale. Acești doi oameni incompatibili au păstrat forma

exterioară a mariajului lor, cum cerea convenția, dar eforturile lor de a conviețui erau un eșec, iar Jung — copil sensibil, inteligent — era conștient de lucrul acesta. Viețile lor reprezentau acele polarități, spirit și materie, care aveau să-l preocupe mai târziu în viață, iar influențele variate și conflictuale absorbite de el în casa părintească s-au manifestat în ceea ce Jung a descris drept „personalitățile mele numărul 1 și numărul 2". Numărul 1 înseamnă personalitatea conștientă, numărul 2 cea inconștientă, dar este ușor de înțeles că ele puteau fi descrise, de asemenea, ca maternă și paternă, pe plan simbolic — mama-natură și tatăl ceresc.

Poate că rândurile scrise de Jung despre mama sa vor clarifica mai bine lucrul acesta:

„Mama a fost pentru mine o mamă excelentă. Avea o căldură sinceră, animalică, gătea minunat și era foarte sociabilă și plăcută. Era extrem de inimoasă și gata să asculte pe oricine, îi plăcea conversația, iar sporovăiala ei era ca voiosul murmur de izvor. Avea un cert talent literar, gust artistic și profunzime. Dar această calitate nu se manifesta niciodată în mod adecvat, ci rămânea ascunsă dedesubtul unei înfățișări de femeie bătrână binevoitoare, durdulie, nespus de ospitalieră și cu un nesecat simț al umorului. Admitea orice opinie convențională pe care o persoană era obligată să le aibă, dar mai apoi personalitatea ei inconștientă își făcea deodată apariția și ceea ce spunea de obicei mă gâduiia până în adâncul ființei"[1].

Nu există o descriere comparabilă referitoare la tatăl său, care se arăta a fi un bărbat plin de contradicții și care, pierzându-și credința, nu avea curajul să-și regândească poziția, agățându-se de formula „trebuie nu să gândești... trebuie să crezi".

În pofida acestei neputințe, influența sa asupra fiului a fost durabilă. Încă din copilărie, Jung și-a asumat misiunea de a restaura credința tatălui său (despre care el ne vorbește) și străduaniile sale de a da sens unei doctrine cu care tatăl său nu-l putuse ajuta îl vor urmări întreaga viață și vor influența în mod semnificativ dezvoltarea psihologiei sale. Probabil că trebuie să ținem seama și de faptul că opt dintre unchii săi au fost și ei preoți, așa încât tradițiile și atmosfera bisericii elvețiene au dominat într-un mod cu totul pregnant ambianța sa. Toate evenimentele importante din copilăria lui Jung

erau raportate la Dumnezeu, el socotind că până și visele sale erau mesaje de la Dumnezeu, credință care l-a dus uneori la acute conflicte morale.

Existau, de asemenea, contradicții tulburătoare în tabloul religios care îi era prezentat. Familia trăia la Laufen, mai sus de cascada Rinului, unde se pare că mulți se înecau. Aceasta însemna înmormântări, la care oficia tatăl lui Jung, o mulțime de bărbați îmbrăcați în negru și femei bocitoare, gropi săpate în pământ, unde erau coborâte niște cutii de lemn. Explicația pe care o primea micul Carl Gustav era că Iisus îl lua pe cineva la el. Acest „îl lua", însă, nu părea atât de confortabil pe cât s-ar fi putut crede și îl prezenta pe Domnul Iisus într-o lumină îndoielnică, cum făcea rugăciunea învățată de la mama sa:

Desfă-ți aripile, Doamne Iisuse, blajin
Și ia la tine puișorul, copilul tău.
Dacă Satana ar vrea să-l devoreze,
Răul nu va birui,
Deci îngerii să cânte!

El nu avea deloc chef să fie luat de Domnul Iisus. Erau și alte enigme; de ce Dumnezeu aranjează în așa fel lucrurile încât în mod inevitabil Adam și Eva să nu-i dea ascultare? De ce a ordonat el ca tatăl să-și ucidă fiul?[2] Mult mai târziu în viață, Jung a rezolvat aceste contradicții în *Răspuns lui Iov*[3]; în copilăria sa astfel de întrebări reprezentau o parte din materialul viselor, fantazărilor și jocurilor sale solitare, amestecate cu problemele puse de căsătoria nefericită a părinților lui.

Această căsătorie nefericită l-a afectat pe Jung tot atât de profund și durabil ca și ambianța religioasă în care s-a dezvoltat și a fost responsabilă pentru concepția sa, susținută ani în șir, că numai dacă părinții și-ar rezolva propriile probleme acelea ale copiilor s-ar rezolva în mod automat.

Deși din punctul de vedere al spectatorului tatăl lui Jung a fost un incapabil și un ratat, iar moartea sa, în 1896, a fost în multe privințe o ușurare pentru familia sa, el a avut o influență puternică asupra vieții fiului său. În primii ani de viață ai acestuia el a îndeplinit

și rolul de mamă, îndeosebi în timpul unei rupturi în căsătorie, când Jung avea vreo patru ani, iar mama sa se găsea în spital. Această dispariție temporară a mamei sale l-a convins pe Jung de faptul că nu se putea bizui pe ea, o atitudine față de femei despre care el spune că nu a pierdut-o niciodată cu totul, deși nici o experiență ulterioară nu o confirmă. Tatăl, pe de altă parte, deși neputincios, era absolut demn de încredere. Ei (tatăl și fiul) dormeau în aceeași încăpere, tatăl îl ducea în brațe și îi cânta, era generos și binevoitor. Era însă și iritabil, capricios și ipohondru și, mai ales către sfârșitul vieții, avea perioade de depresie.

Când Jung a mai crescut, spiritul său neliniștit și iscoditor s-a orientat către tatăl său spre a primi răspunsuri la multele întrebări despre Dumnezeu și viața oamenilor care îl frământau, dar nu a primit nici un ajutor. Uneori reușea să provoace o discuție, dar de cele mai multe ori se izbea de formula „gândești prea mult!". Nici educația primită în afara casei nu l-a ajutat. Jung a început prin a frecventa școala din sat, unde a fost destul de fericit în compania celorlalți băieți, bucurându-l îndeletnicirile țărănești pe care le urmăreau împreună, dar la vârsta de zece ani a fost trimis la gimnaziul din Basel, unde și-a petrecut cei mai plicticoși și nesuferiți ani ai vieții.

Profesorii erau cât se poate de insensibili, învățământul era prozaic, iar Jung — trecut de ei cu vederea ca un oarecare și mai degrabă ca un școlar dificil — era privit ca o ciudățenie de către băieți, care îi dădeau porecla de „părintele Avraam".

Jung făcuse propriile sale cercetări în modesta bibliotecă a tatălui său, așa încât era informat asupra unor subiecte cu totul străine de sfera de interes a colegilor săi; aceștia, însă, aveau cunoștințe asupra lumii rafinate, deoarece proveneau din case de oameni bogați sau cel puțin înstăriți și îl făceau pe Jung dureros de conștient de sărăcia părinților săi, pentru care se simțea personal răspunzător.

O mare amărăciune a trăit el atunci când un profesor l-a acuzat de fraudă cu privire la o probă scrisă pe o temă care îl interesase și pentru care realmente muncise foarte mult; profesorul susținea mereu că a copiat și a rămas surd la toate protestele. Mâhnirea și furia sa — ne spune Jung —amenințau să iasă de sub control și deodată „a fost ca și cum o ușă capitonată s-ar fi închis asupra unei încăperi

zgomotoase... A fost ca și cum m-ar fi atins răsuflarea unei imense lumi de stele și spațiu nemărginit". Nu s-ar fi putut exprima în felul acesta pe atunci — ne spune el —, dar așa simțise[4].

Între șaptesprezece și nouăsprezece ani, Jung a descoperit filosofia, iar „pâcla dilemei [sale] s-a risipit". El a putut vedea că problemele care îl chinuiseră, cele cu privire la natură și lume, Dumnezeu și viață fuseseră puse, că se luptase cu ele mai înainte și că „multe dintre intuițiile mele aveau analoage istorice". A fost atras de Pitagora, Heraclit, Empedocle și Platon, iar când a ajuns la filosofii secolului al XIX-lea, a descoperit că ideile lui Schopenhauer aveau din partea sa o „aprobare totală". A continuat să mediteze asupra naturii lui Dumnezeu și se întreba de ce Lumea, creația Sa, era atât de imperfectă, atât de coruptă, atât de vrednică de milă, dar în același timp simțea că Dumnezeu era pentru el „una dintre cele mai certe și mai nemijlocite experiențe"[5], o convingere bazată pe diferite evenimente interioare din copilărie.

Până la vârsta de nouă ani, Jung a fost copil unic, dar sora sa, născută atunci, nu a avut mare rol în viața lui; ea era plăpândă și a murit de mică. Se juca singur prin acareturile și livezile vicariatului, trăind o bogată viață imaginară, care își găsea expresia în vise, în jocuri rituale și în sculptarea unui totem care a fost ascuns în căpriorii mansardei.

Unul din visele sale din copilărie și-l amintea în cele mai mici amănunte și l-a preocupat toată viața pe Jung. Avea între trei și patru ani[6] când a visat următoarele:

„Vicariatul avea o poziție răzleață, în apropiere de castelul Laufen, iar acolo, în spatele fermei paracliserului, se întindea o mare pajiște. În vis mă găseam pe această pajiște. Deodată am descoperit în pământ o gaură neagră, rectangulară, pietruită. Nu o văzusem niciodată înainte. Am alergat plin de curiozitate și am privit înăuntru și am văzut o scară de piatră ducând în jos. Șovăind și cu frică, am coborât. În adânc era un cadru de ușă boltit acoperit de o perdea verde. Era o perdea mare, groasă, făcută, lucrată dintr-un material care semăna cu brocartul și care arăta foarte somptuos. Curios să văd ce se putea ascunce în spate, am dat-o la o parte. Am văzut în fața mea, în lumina slabă, o cameră rectangulară, lungă de vreo zece

metri[7]. Tavanul, din cuburi de piatră, era arcuit. Pe jos, dale de piatră, iar în mijloc un covor roșu, de la intrare și până la un podium. Pe acest podium se ridica un minunat tron de aur. Nu sunt sigur, dar poate că o pernă roșie se găsea pe locul de șezut. Era un tron măreț, un adevărat tron regal, ca în basme. Ceva stătea pe acesta, la început am crezut că este un trunchi de copac de 4–5 metri înălțime și cam de vreo jumătate de metru grosime. Era ceva uriaș, care aproape că atingea tavanul. Dar avea o compoziție ciudată: era făcut din piele și carne, fără veșminte, iar sus era ceva rotund ca un cap, fără față și fără păr. Chiar în vârful capului era un singur ochi care privea fix în sus. Camera era destul de luminată, deși nu existau ferestre și nici vreo sursă de lumină. Deasupra capului, însă, era un nimb strălucitor. Acel lucru nu se mișca, deși aveam sentimentul că în orice clipă se putea târî de pe tron ca un vierme, venind spre mine. Eram paralizat de groază. În acel moment am auzit de afară, deasupra mea, vocea mamei mele. Ea striga «da, uită-te bine la el, e mâncătorul de oameni!» Asta m-a înfricoșat și mai tare și m-am trezit transpirat și băgat în toți sperieții. Mai multe nopți la rând mi-a fost frică să merg la culcare, pentru că mă așteptam că voi visa la fel"[8].

Este mai mult decât probabil că visul a dobândit de-a lungul timpului unele dintre detaliile sale prea elaborate[9], dar cu toate că recunoaștem lucrul acesta, el este totuși frapant și arată că Jung avea vise neobișnuite chiar și la o vârstă foarte fragedă[10].

Numai după trecerea a mulți ani de atunci va recunoaște el în acel „obiect" falusul, iar ceea ce l-a impresionat cel mai mult a fost caracterul divin conferit acestuia. De ce, se întreba el, poate un băiețaș să aibă intuiții similare cu acelea ale popoarelor din vechime, care au instituit falusul ca obiect de cult și l-au înzestrat cu caracteristici extraordinare? Răspunsul său la această întrebare este cuprins în conceptele de arhetip și de inconștient colectiv. El ne dă, de asemenea, o cheie a imaginiticii atunci când ne spune că a putut citi foarte de timpuriu și că a învățat latinește la șase ani, dar mult mai înainte era extrem de interesat de pozele pe care mama sa i le arăta într-o carte veche intitulată *Orbis Pictus*. Această carte, o prezentare a religiilor exotice, era ilustrată cu chipuri de zei orientali, în special Brahma, Vișnu și Șiva, iar Jung spune că avea „simțăminte

nedeslușite despre afinitatea lor cu revelația mea originală"[11], anume cu visul referitor la falus.

Două experiențe din anii de școală ai lui Jung arată în mod uimitor direcțiile pe care le-a luat viitoarea sa dezvoltare. Prima se raportează la un episod nevrotic: când avea aproape doisprezece ani a fost doborât la pământ, în timp ce ieșea de la școală, lovindu-se cu capul de pavaj. Accidentul a declanșat o serie de crize ușoare care, spre bucuria lui, l-au scutit de școală mai multe luni. Asta nu numai din cauză că ura școala, simțindu-se acolo plictisit și frustrat, ci și pentru că îi plăcea singurătatea și hoinăreala în mijlocul naturii. Al său „sătuc scăldat de lumina soarelui sau acoperit de nori mânați de vânt" era pentru dânsul „lumea lui Dumnezeu, orânduită astfel de El și plină de înțelesuri tainice"[12]. Cei mai mulți oameni, simțea el, se înstrăinaseră de lumea aceasta și o priveau doar dintr-un punct de vedere utilitar și, din cauză că nu le putea comunica propriile sale sentimente, oamenii îl făceau să se simtă însingurat.

Într-o zi, însă, îl auzi din întâmplare pe tatăl său vorbind despre sumbrele perspective de viitor ale fiului său, dată fiind ruinarea sănătății acestuia. Faptul acesta a fost de ajuns pentru Jung pentru ca el să înceapă să lupte contra crizelor sale; curând s-a vindecat și s-a întors la școală cu o nouă fervoare, trezindu-se cu regularitate la ora 5 dimineața ca să studieze înainte de a merge acolo.

A doua experiență privește un conflict dureros care a avut loc în cel de al doisprezecelea an de viață; el a devenit conștient de încărcătura compulsivă a unui gând nefast și terifiant pe care ți-l îngădui. Acest „gând", transformat într-o fantazare în care Dumnezeu își făcea nevoile pe noul și strălucitorul acoperiș al catedralei din Basel, făcându-l țăndări, abia dacă l-ar fi afectat pe un școlar de rând, pe când lui Jung i-a provocat nopți de insomnie și zile chinuitoare înainte de a fi putut, în cele din urmă, să-și permită conștientizarea gândului. Până atunci doar simțise că un gând interzis îi dădea târcoale.

Lanțul de raționamente care, până la urmă, l-a condus la înțelegerea conștientă a acestuia era neobișnuit, însă tipic. El a invocat Biblia și în special povestea lui Adam și a Evei. El a ajuns la concluzia că Dumnezeu a dorit ca el să aibă acel gând, întocmai cum trebuie să fi dorit ca ei să păcătuiască, în pofida faptului că le

poruncise să n-o facă. Îngăduindu-şi acea fantazare, el îndeplinise voinţa lui Dumnezeu, iar această concluzie i-a adus de îndată liniştea. Era convins că avusese o trăire nemijlocită a divinului şi a graţiei lui Dumnezeu şi dorea din tot sufletul să-i împărtăşească tatălui său lucrul acesta, însă niciodată nu a îndrăznit să o facă. Mai târziu a scris:

„Simbolismul trăirilor mele din copilărie şi brutalitatea imagisticii mă tulburau îngrozitor... Cine mă făcea să gândesc că Dumnezeu îşi distruge singur biserica Sa într-un mod atât de abominabil? La un moment dat m-am întrebat dacă nu cumva era opera diavolului. Căci niciodată nu m-am îndoit că numai Dumnezeu sau diavolul puteau vorbi sau acţiona astfel. Eram sigur că nu eu inventasem acele gânduri şi imagini./Au fost experienţe cruciale ale vieţii mele... Am recunoscut că aveam de găsit răspunsul în Sinea mea cea mai profundă, că eram singur în faţa lui Dumnezeu şi că numai Dumnezeu îmi putea pune acele probleme înspăimântătoare"[13].

Către sfârşitul anilor de studii liceale a început să se dezvolte interesul lui Jung pentru ştiinţă. La orizont se contura problema viitoarei sale cariere. Unchii săi socoteau ca indiscutabilă opţiunea pentru teologie, dar tatăl său nu dorea să-l vadă preot. Propriile sale pasiuni din acea vreme îl făceau să încline spre ştiinţele naturale, dar trebuia să-şi câştige existenţa, iar singurul viitor pe care i-l oferea ştiinţa era cariera didactică, deloc atrăgătoare pentru el.

Opţiunea sa a fost, în final, medicina, iar în 1895 şi-a început studiile la Universitatea din Basel. S-a simţit mai degrabă umilit de obţinerea de către tatăl său a unei subvenţii, care, totuşi, îl lăsa mai sărac decât majoritatea studenţilor, dar lucrul acesta pare să nu fi cântărit prea greu. După moartea tatălui său a fost realmente obligat să muncească spre a-şi putea plăti studiile — fapt neobişnuit în acea vreme —, dar lucrul acesta nu l-a deranjat şi nu i-a umbrit bucuria vieţii de student. Ba chiar a dat lecţii de teologie şi psihologie la societăţi studenţeşti, şi-a făcut prieteni şi a citit şi discutat în contradictoriu după plac. Descătuşarea sa intelectuală, simţea el, era totală.

Jung a muncit din răsputeri şi a fost un student strălucit. Atitudinea sa a devenit mai ştiinţifică şi mai puţin speculativă, ceea ce înseamnă că a înţeles că trebuie să dea mai multă atenţie faptelor, impacientându-i oarecum pe „amicii" săi, filosofii. Şi-a găsit, totuşi,

timp pentru ciudăţeniile spiritualismului, iar teza sa de doctort era tocmai pe această temă. Ocultismul l-a preocupat întreaga viaţă, iar coincidenţele fantastice şi fenomenele poltergeist[14] par a se fi îngrămădit în jurul lui într-un mod uluitor. Monografia sa *Sincronicitatea: un principiu de conexiune acauzală*[15], publicată în limba engleză în 1955, este o încercare de explicare ştiinţifică a unor astfel de fenomene.

Teza sa de doctorat[16] este studiul unui tânăr medium, cunoscut prin intermediul unora dintre rudele sale şi ale cărui şedinţe le-a frecventat câtva timp. În transele ei, tânăra fată părea posedată de personalitatea unui bărbat mult mai în vârstă şi mai cultivat, iar concluzia lui Jung este că acesta reprezenta un aspect al propriei personalităţi a fetei care se zbătea să fie recunoscut, idee pe care el a dezvoltat-o în opera sa de mai târziu.

Jung a constatat că psihicul era neglijat în manualele şi cursurile sale de medicină, iar lucrul acesta i s-a părut o lacună importantă, neacoperită nici de prelegerile de psihiatrie. Dar atunci când, în sfârşit, a cunoscut studiile de psihiatrie ale lui Krafft-Ebing[17], acestea au fost pentru el ca o revelaţie şi a înţeles că trebuie să devină psihiatru. Prietenii şi profesorii săi au fost dezamăgiţi de această aparent inexplicabilă opţiune. Fusese un student strălucit şi i se deschideau perspective largi, pe când psihiatria mai era încă un fel de Cenuşăreasă. Avea însă convingerea interioară că opţiunea sa era cea bună, iar în decembrie 1900 a devenit asisitent la Spitalul de boli mintale Burghölzli din Zürich.

În memoriile sale, Jung zugrăveşte un tablou mai degrabă mohorât al spitalului Burghölzli, o clinică măruntă, cu personal insuficient; însă şeful acesteia, Eugen Bleuler, era interesat de cercetarea relaţiilor umane şi a interacţiunii medic-pacient, agreând cercetările care înlesneau înţelegerea acestora. Era acolo o atmosferă intelectuală însufleţită, animată şi de alţi bărbaţi cu un spirit independent.

Opera lui Jung s-a dezvoltat în două direcţii. Pe de o parte, el a perfecţionat şi utilizat textele de asociaţie, cu scopul de a descoperi câte ceva din lumea interioară a pacienţilor săi; aceasta era pe linia a ceea ce se considera procedeu ştiinţific corect. Pe de altă parte, l-au interesat bizarele fantazări ale pacienţilor. Era convins că acestea erau pline de semnificaţie şi căuta analogii care să-i dea o cheie

pentru descifrarea lor; era o metodă pe care a dezvoltat-o mai târziu și care în final a ajuns să fie cunoscută sub denumirea de metoda sintetică. Abordarea sa, respectul său pentru pacienți ca semeni ai săi, ca și intuiția sa pătrunzătoare au produs rezultate interesante și l-au dus la unele succese remarcabile.

Un vânt proaspăt bătea în acea vreme în psihiatrie, dinspre Viena. Freud își publicase studiile despre isterie și vise, iar Jung a găsit că ele aruncau o lumină clarificatoare și asupra „formelor de expresie schizofrenice"[18]. În 1907, Jung însuși a publicat cartea *Psihologia demenței precoce*[19]; aceasta a trezit interesul lui Freud, care l-a invitat la Viena. Întâlnirea a fost extrem de încurajatoare; cei doi bărbați au discutat ore în șir, iar Jung a avut sentimentul că, în sfârșit, a întâlnit pe cineva de o reală importanță. Freud era cu douăzeci de ani mai în vârstă, iar pe Jung îl simțea ca pe un fiu, dar el era (și a fost întotdeauna) un fiu cu puternice convingeri personale, a căror abandonare era prea puțin probabilă. Jung ne spune că de la început a avut rezerve cu privire la vederile lui Freud, dar că mai degrabă și le-a ascuns, așa încât între cei doi s-a înfiripat o prietenie emoțională durabilă.

Timp de șapte ani Jung a fost puternic implicat în mișcarea psihanalitică, iar pe parcursul a patru ani a fost președintele Asociației Psihanalistice Internaționale. Freud a crezut într-o vreme că el ar fi putut deveni urmașul său[20], dar prea era fundamentală discordanța dintre cei doi bărbați și formația lor de bază pentru ca lucrul acesta să se fi întâmplat. Azi, când dispunem de distanța necesară, este ușor de văzut că principala preocupare a lui Freud era structura caracterului nevrotic, pe când interesul real al lui Jung se referea la psihoze sau la tendințele psihotice manifestate de oameni în alte privințe normali. Acestea sunt elementele arhaice din Psyché; în tulburările mentale acestea covârșesc modurile mai târzii, mai conștiente sau mai dezvoltate, de gândire și de comportament, dar pot fi și sursă de energie creatoare, cum a arătat Jung.

Jung a descoperit că mitologia este o sursă bogată de material arhaic: nu era singurul psihanalist care se interesa de acesta în acea vreme și însuși Freud era absolut conștient de „vestigiile arhaice" ale Psyché, despre care, ca și Jung, credea că puteau fi moștenite.

Această direcție, însă, se potrivea în special cu interesul lui Jung pentru religie, pe când interesele lui Freud îl făceau pe acesta să se concentreze asupra sexualității infantile. De primă importanță pentru Freud în acea vreme era dezvoltarea complexului lui Oedip, adică dragostea incestuoasă a băiețelului pentru mama sa și corelatul său la fată, complexul Electra. Destinul acestei dragoste irealizabile și efectul acesteia asupra maturizării personalității, asupra comportamentului și, de fapt, asupra oricărui aspect al existenței era, într-adevăr, cheia de boltă a psihologiei elaborate de Freud.

Freud ajunsese la înțelegerea motivației inconștiente prin studierea istoriei personale a pacienților săi. Jung a ajuns la concluzia că trebuie mers mai departe și că trebuie examinată istoria în general. El considera că istoria individuală este iluminată de studierea modului în care s-au dezvoltat rasa umană și societatea; de fapt, el a mers până într-acolo încât să spună că fără istorie nu poate exista nici o psihologie a inconștientului.

„Am crescut în atmosfera puternic impregnată de istorie a Baselului de la sfârșitul secolului al XIX-lea — spune el —și, mulțumită lecturării filosofilor din antichitate, am dobândit o oarecare cunoaștere a istoriei psihologiei. Când meditam asupra viselor și asupra conținuturilor inconștientului, niciodată nu am făcut-o fără a recurge la comparații istorice"[21].

Îl interesau cel mai mult schimbările lente care aveau loc de-a lungul secolelor în atitudinile și modurile de gândire ale oamenilor, valurile ca de maree ale civilizației, care urcă și coboară, el însuși simțindu-se prins în acele valuri. Atitudinea generală față de religia creștină, ale cărei crezuri dominaseră scena lumii timp îndelungat, era în schimbare. Tatăl său fusese o victimă a acestei schimbări și, în consecință, el și familia sa suferiseră[22]. Reacția lui Jung la aceasta nu a fost ca aceea a multora care s-au revoltat, lepădându-se de crezurile creștine; dimpotrivă, el a încercat să instituie o nouă atitudine față de ele, una compatibilă cu cunoașterea științifică dominantă și care să schimbe optica oamenilor. Propria sa atitudine includea cealaltă mare schimbare care agita spiritele, anume atitudinea față de sexualitate, căreia inițiatorul ei, Freud, îi dăduse o mare extindere;

dar Jung s-a îndepărtat de aceasta, în favoarea a ceea ce el simțea că este o problemă mai arzătoare, anume problema religiei.

După ruptura sa cu Freud[23], a căutat paralele istorice și literare pentru experiența sa onirică și de fantazare, pentru ca apoi să se întrebe dacă oamenii din alte timpuri gândeau sau simțeau ca dânsul, din moment ce aceste gânduri și simțăminte se opuneau la tot ceea ce era acceptabil în mod convențional. Era de o vitală importanță pentru el să găsească „prefigurarea istorică a experienței mele interioare"[24], spre a-și dovedi sieși că nu se complace pur și simplu într-o lume a fanteziei private, ci are unele legături cu celelalte ființe omenești, chiar dacă ele aparțin trecutului. El deja trăise importanța și satisfacția acestui lucru în lectura operei filosofilor. Era, pe de altă parte, trebuința umană obișnuită „de a-mi confirma ideile"[25], cu alte cuvinte, de a comunica în mod efectiv cu contemporanii. Multă vreme el nu a găsit răspunsul la această problemă, iar când l-a găsit, i-a venit dintr-un domeniu neprevăzut și straniu, anume din studierea vechilor texte ale alchimiștilor.

În cercetările sale, Jung a remarcat revenirea motivului sexual în mitologie și religie și faptul că „tema incestului ocupă un loc decisiv aproape în toate cosmogoniile și în numeroase mituri", trăgând de aici concluzii pe care, în cele din urmă, le-a dezvoltat în opera sa tradusă în limba engleză sub titlul *Psychology of the Unconscious*, publicată inițial, în 1912, cu titlul *Wandlungen und Symbole des Libido*.

În această carte, el a expus ideea că dorința incestuoasă a fiului față de mama sa este mai curând spirituală decât biologică și că năzuința de reîntoarcere în pântecele mamei este stimulată de dorința de re-naștere și de re-creare a unui nou Sine; cu alte cuvinte, dorința incestuoasă nu cere să fie pusă în practică, ci deschide calea spre dezvoltarea spirituală[26]. Această viziune era atât de contrară concepției lui Freud, încât o ruptură era inevitabilă, iar Jung s-a retras din mișcarea psihanalitică.

S-a găsit astfel într-o situație de mare izolare, accentuată de izbucnirea primului război mondial. A demisionat de la Burghölzli și, câțiva ani mai târziu, a trecut la practica privată. Legătura cu psihanaliza îi adusese atât avantaje cât și dezavantaje; pe de o parte,

era o atmosferă stimulatoare, de implicare într-o mișcare revoluționară, intercomunicarea cu colegi mai mult sau mai puțin animați de aceleași idei, iar, pe de altă parte, extrema răceală a celor mai mulți din lumea academică față de psihanaliză și critica obtuză a teoriei sexuale ale acesteia, deosebit de perceptibilă într-o țară mică cum este Elveția și, în consecință, o piedică în calea unei practici private. În sfârșit, era posibil ca mult mai mulți străini să vină la consultațiile lui Jung, decât elvețieni.

După publicarea cărții *Wandlungen und Symbole des Libido*, spune Jung, foștii săi prieteni și colegi l-au părăsit, declarând că el este un mistic, iar cartea sa o tâmpenie. La sfârșitul anului 1923, a avut mai multe viziuni copleșitoare cu privire la niște torente puternice care cotropeau Europa nordică, distrugând totul în cale. Ca psihiatru, el a interpretat viziunile pe plan personal, temându-se că era amenințat de un torent de material inconștient, care îl putea copleși. Cum, însă, războiul a izbucnit în anul următor, el a început să creadă că viziunile sale puteau avea un element profetic și că erau mai mult decât o amenințare personală. În toți anii războiului el a avut mereu vise și viziuni de felul acesta, care l-au supus unor emoții puternice și unor tensiuni nemaipomenite.

Experiența interioară a acestor ani și modul în care Jung a prelucrat-o prezintă un interes deosebit, stând la baza tuturor teoriilor și metodelor sale psihologice de mai târziu. Era mai mult sau mai puțin izolat în Elveția și, pe deasupra, a descoperit că cele învățate de la Freud nu-l puteau ajuta în acea nouă criză. Știa că își asumă un risc, dar a decis să nu renunțe la nici una din experiențele iraționale[27] cărora le făcuse față; de fapt era îndoielnic că putuse rezista întotdeauna în mod satisfăcător acelor trăiri.

Pe scurt, metoda dezvoltată de el depindea de acceptarea impulsiilor iraționale, de observarea atentă a fiecărei fantazări, viziuni, vis și idei, oricât de stranii ar fi fost acestea[28]. Un pas mai departe al metodei era exprimarea plastică, picturală a viziunilor și viselor și prelucrarea conținutului emoțiilor până când și ele puteau fi cristalizate în formă imagistică. De asemenea, Jung se juca cu cubulețe și pietricele pentru copii, cu care construia case, biserici, poduri și, eventual, orășele; aceste „construcții" au fost înlocuite mai târziu

prin sculptarea în piatră, o activitate pe care el o găsea foarte satisfăcătoare și care constituia o deschidere spre noi idei și descoperiri intelectuale. Multe figuri din vise reveneau; Jung le dădea nume și vorbea cu ele chiar și în starea de veghe, socotind că un nou aspect al personalității sale încerca să prindă contur și să devină parte a vieții sale conștiente, așa încât căuta să dea astfel o mână de ajutor procesului.

Visele din această perioadă erau pline de culoare și bizare, abundau în detalii istorice neobișnuite și evocau locuri încântătoare: se vedea șezând pe un scaun auriu stil Renaissance, în fața unei mese de smarald; un porumbel se preschimba în copil și vorbea; imaginile unor cavaleri cruciați se mișcau de pe pietrele lor de mormânt, înviind; ființe înaripate în formă de pești zburau pe cer; el cobora în peșteri subterane, descoperind acolo un erou mort și soarele nou-născut care se înălța din apele mării. A tălmăci aceste vise este a-ți reaminti de „Kubla Khan"[29], deoarece ele au calități poetice. Nu-i de mirare că Jung a fost într-o vreme tentat să vadă în ele o artă.

O femeie apărută în visele lui încerca să-l convingă că așa stăteau lucrurile; ea era seducătoare și perfidă, iar Jung polemiza aprig cu dânsa, susținând că îl interesează știința și nu arta. Este adevărat că ceea ce făcea el pe atunci cu greu putea fi numit știință, așa încât Jung admitea compromisul, numind-o tablou după natură. Această altă latură a sa (reprezentată de femeile din vise) argumenta cu ilogicitatea considerată de el a fi tipică pentru femei, iar el era pus în încurcătură de modul în care o personalitate feminină, parte a sa, căuta să i se impună cu forța. Cu toate acestea, a acceptat acest mod al psihicului inconștient de a i se prezenta, adică, printr-o personificare, iar mai târziu a numit „anima" această trăire.

Conversația cu imaginile visului era metoda pusă la punct de Jung în materie de autoanaliză: în felul acesta el încerca să le conecteze cu conștientul; în același timp, le lua îndeajuns de în serios pentru a le permite să modifice punctul de vedere conștient, dacă lucrul acesta părea necesar. Făcea, de asemenea, eforturi de evocare a imagisticii, îndeosebi atunci când se găsea el însuși într-o stare de inexplicabilă tulburare; descoperise că dacă putea cristaliza o imagine, adică dacă găsea o reprezentare psihică pentru emoția sa, era

imediat despovărat și calmat. Imaginea îi dădea, de asemenea, o oarecare posibilitate de a înțelege ce a provocat emoția sau ce semnificație are aceasta.

Din descrierea viselor și fantazărilor sale și din picturile pe care ni le-a lăsat, este clar că avea o neobișnuită capacitate de a exprima imagini care de obicei sunt blocate sau pierdute în inconștient sau apar doar în vise. Este în ele substanță pentru artă și poezie și, cu mai mult talent, Jung ar fi putut lesne deveni artist sau poet; într-adevăr, unele dintre scrierile sale, în special acelea în care este vorba despre natură, au calități poetice. Cu toate acestea, calificarea și exersarea l-au condus la crearea unei psihologii care a recunoscut că aceste impulsii inconștiente și elementare sunt exprimate în forme religioase, atâta timp cât religia este vie. O religie care a devenit lipsită de semnificație pentru majoritatea oamenilor este o religie care a divorțat de conținuturile inconștiente, o religie în care formele care ar trebui să le exprime s-au rigidizat.

După 1917, fluxul de vise și viziuni a dispărut treptat, iar Jung a avut timp și energie pentru a examina asociațiile evocate de ele, punând întrucâtva ordine în haos. El a ajuns la concluzia că materialul are un caracter similar cu acela produs de alienatul mintal, dar că era totodată „matricea unei imaginații mito-poietice care a dispărut din epoca noastră rațională"[30], adică nu mai este valorizată. Ca să-și relateze experiențele într-un mod pe înțelesul gândirii curente, era necesar ca ele să fie prezentate oarecum științific. Tocmai de aceea păstrase el cu grijă înregistrările fiecărei imagini și, în măsura posibilului, le clasificase.

A petrecut — spune el — patruzeci și cinci de ani spre a studia propriul inconștient și pe acela al pacienților săi, dezvoltându-și teoria. A încercat, de asemenea, să „înțeleagă imaginile din viața reală". Aceasta înseamnă că nu le privea pur și simplu ca pe niște imagini pe jumătate curioase, pe jumătate fascinante, în felul în care tindem să tratăm visele și viziunile și că nici nu era mulțumit cu studierea și clasificarea lor. El le privea ca reprezentând și vehiculând un potențial creator, încercând totodată să găsească moduri adecvate de utilizare a lor.

Povestea „înțelegerii imaginilor de viață" este totuși, în afară de opera sa, o poveste privată, confidențială. Când a fost publicată autobiografia lui Jung, ea a fost criticată pentru lipsa de material personal, pentru faptul că spune puțin sau nimic despre relațiile sale personale și despre numeroșii oameni interesanți pe care i-a întâlnit și cunoscut în cursul lungii sale vieți, dar această omisiune (deși este regretabilă) a fost în mare măsură deliberată, spre a menaja sentimentele celor încă în viață și a-și feri familia de strălucirea ieftină a unei publicități nedorite. Este, de asemenea, adevărat că Psyché era pentru el de o importanță precumpănitoare. „Ești interesat doar de inconștientul colectiv", i-a spus o dată soția sa, nu fără a zâmbi, deși uneori nu ar fi putut privi lucrul acesta cu tot atâta resemnare.

Emma Jung a fost o femeie remarcabilă, care a izbutit să se adapteze la personalitatea soțului ei, fără a-și pierde propria-i personalitate. Fusese o fată frumoasă și avea un admirabil simț al umorului, ceea ce i-a fost de folos în multe situații din viață. În primii ani ai căsătoriei lor s-a devotat, într-un mod cu totul elvețian, misiunii ei de soție și de mamă; au avut cinci copii. S-a confesat că a fost un mare efort pentru ea să-și dezvolte intelectul și să fie părtașă la munca soțului ei, ca mai târziu, dar a fost un efort care a meritat osteneala, mult apreciat nu numai de soțul ei, ci și de mulți alții. Ea primea pacienții, ținea conferințe și conducea seminarii la Institutul jungian din Zürich și, de asemenea, conversa cu vizitatori veniți din întreaga lume. Merită să arătăm că făcuse lucrul acesta și cu mult înainte de cel de al doilea război mondial; în zilele noastre nu este neobișnuit pentru o femeie să-și schimbe modelul de viață în felul acesta și o face relativ ușor, însă pe atunci era foarte greu, în special în Elveția, unde chiar și în prezent femeile nu au drept de vot.

Mai mult, a efectuat o anumită cercetare extensivă privind legenda Graal-ului[31], care din păcate a rămas incompletă la moartea ei, în 1955. Moartea sa a fost o pierdere, nu numai pentru soț și întreaga familie, care acum cuprindea nepoți și strănepoți, ci și pentru prieteni și expacienți din toată lumea.

„Modelarea de imagini" și înțelegerea lor ni le dau cărți și articole, începând din anul 1916. Prima lucrare, *The Relations between the Ego and the Unconscious* (1916)[32], cuprinde răspunsul la

întrebarea „Ce avem de făcut cu inconștientul?" A doua, *Psychological Types* (1921), își are originea în trebuința lui Jung de a înțelege și defini deosebirea dintre el și Freud. În *On Psychic Energy* (1928), pe care el o considera deosebit de importantă, Jung formulează teoria sa cu privire la libido; el dorea să scape de teoriile privind instinctele sexuale, agresivității, foamei etc. sau mai degrabă să le unifice sub conceptul de impulsie. În acea perioadă s-a înfiripat prietenia lui Jung cu sinologul Richard Wilhelm, care l-a inițiat în gândirea și mistica chineză, precum și în alchimie, în care el a găsit o paralelă cu propriile-i trăiri. Colaborarea cu Wilhelm a dus la scrierea cărții *The Secret of the Golden Flower* (1929), în care Jung dezvoltă propria-i experiență de producere a formelor „mandale" și o raportează la sistemul chinez de dezvoltare spirituală.

Această carte se situează la celălalt capăt al spectrului față de *On Psychic Energy*, dar amândouă au fost încercări de a găsi principii unificatoare, de a pune ordine în experiența haotică acumulată de Jung.

În 1928, Jung a avut un vis care l-a pus în mare încurcătură[33]. Visul se termină cu închiderea sa în curtea unei clădiri medievale, similară unui palat ducal din Italia nordică. Un țăran care era cu dânsul a exclamat de îndată ce poarta cea mare s-a închis cu zgomot: „Iat-ne zăvorâți în veacul șaptișpe!" Gândul imediat al lui Jung a fost: „De-acum vom zăcea aici ani și ani!", dar s-a consolat cu reflecția că vor ieși de acolo, fie și după mai mulți ani.

După acest vis el s-a „cufundat în grele tomuri de istorie a omenirii, religiei și filosofiei", fără a găsi ceva care să-l ajute în descifrarea celor visate. Mult mai târziu ne spune că a înțeles că se referea la alchimie, care a fost la apogeul ei în secolul al XVII-lea. El citise într-adevăr, cartea lui Silberer, *Probleme ale misticismului și simbolismul acestuia*, publicată în 1917, dar „o uitase" — un comentariu cam naiv din partea cuiva care înțelesese că nimic nu este vreodată realmente uitat. Oricum, după ce a fost fascinat de licărirea alchimiei chineze, în care îl inițiase Wilhelm, Jung s-a cufundat cu totul în studierea alchimiei în general, cerându-i unui librar din München să-i trimită toate cărțile [pe această temă — notă L.G] de care dispunea[34].

Poate că „cufundat cu totul" nu prea este expresia potrivită, întrucât tratatele de alchimie sunt obscure, încălcite, alchimiștii dorind să-și deghizeze știința, așa încât să nu poată fi transmisă decât celor inițiați. Dacă Jung are totuși dreptate, atunci obscuritatea și particularitatea textelor este explicabilă pe alte baze; părerea sa este că textele sunt expresia fantazărilor inconștiente, adică a matricei imaginației mito-poietice, la care ne-am și referit.

Jung a studiat textele alchimiste printr-o viziune filologică, de parcă ar fi fost scrise într-o limbă necunoscută și, procedând astfel, el a descoperit că: „Experiența alchimiștilor era, într-un sens, experiența mea, iar lumea lor era lumea mea... Am dat din întâmplare peste duplicatul istoric al psihologiei mele privind inconștientul. Posibilitatea unei comparații cu alchimia și neîntreruptul lanț intelectual care duce îndărăt la Gnosticism au dat substanță psihologiei mele"[35].

Avem aici cheia nu numai a preocupării lui Jung pentru acest subiect special, ci și a conceptului său de inconștient colectiv, anume că fantazările inconștiente sunt universale și pot să apară în orice perioadă, în forme mai mult sau mai puțin similare. Ele sunt, de altfel, baza expresiei religioase. Jung a dezvoltat această temă mai târziu, în *Psihologie și religie* (1938) și în *Paracelsica* (1942).

Demonstrând rolul inconștientului în expresia religioasă, scopul lui Jung a fost să arate semnificația a ceea ce, în lumina științei moderne, a devenit pentru atât de mulți lipsit de semnificație. Dogma Trinității, simbolismul liturgic și figura lui Christos însuși pot fi înțelese, în această lumină, ca exprimând aspecte esențiale ale psihicului uman, esențiale deoarece, dacă li se permite să rămână inconștiente, omul nu este realmente întreg. Procesul de a deveni întreg, adică acela al conștientizării inconștientului, Jung îl consideră conceptul central al psihologiei sale și îl numește *proces de individuație*[36]. *Psihologie și religie*, *Răspuns lui Iov*, *Aion* și *Mysterium Coniunctionis* sunt principalele cărți în care Jung elaborează aceste idei și pe care le consideră a fi contribuțiile sale cu adevărat importante. El simțea că o reevaluare a creștinismului era esențială pentru omul occidental, dar viziunea sa despre acesta ca o proiecție a Psyché nu este lesne de asimilat. El însuși s-a referit adesea la

vederile lui Freud despre sexualitate ca nefiind *„nimic altceva decât* sex"; este mult prea facil să gândești despre religie că nu este *„nimic altceva decât* proiecție". Nu așa gândea Jung, deoarece el era conștient de realitatea și vitalitatea psihicului *(of the psyche)* și de misterul său permanent, în pofida luminii pe care psihologia dinamică a aruncat-o asupra sa.

În timpul vieții sale Jung a călătorit foarte mult. Era un bun lingvist și a ținut conferințe în alte țări europene, în Anglia și America. Prima sa călătorie a fost aceea din U.S.A., împreună cu Freud, în 1909, iar mai târziu a făcut acolo el singur mai multe vizite[37].

În una dintre aceste călătorii (ca urmare a interesului său pentru alte culturi) a vizitat New Mexico, spre a-i studia pe indienii din tribul Pueblo. S-a vădit a avea darul comunicării cu oamenii primitivi într-un mod care atingea nivelul cel mai de jos al înțelegerii, pierzându-se el însuși în atmosfera celor de baștină. Despre indienii Pueblo spunea: „A fost uimitor pentru mine să văd cum emoțiile indianului se schimbă atunci când vorbește de ideile lui religioase. În viața obișnuită el arată un grad de autocontrol și de demnitate care se învecinează cu impasibilitatea fatalistă. Dar când vorbește de lucruri care țin de misterele sale, el este apucat de o surprinzătoare emoție, pe care nu o poate ascunde"[38].

Despre Africa de Nord, pe care a vizitat-o în 1920, el a scris: „Întâlnirea mea cu [acea] cultură pur și simplu m-a copleșit"[39]. El a observat că în spatele aparenței apatii și al calmului oriental al oamenilor se găsea o neliniște și o agitație pe care nu și le putea explica. Călătoria din 1920, ca și evenimentele de mai târziu, i-au confirmat această percepție. El ne dă o descriere vie a unei călătorii în interiorul continentului, cu reminiscențe din André Gide[40], însă absolut original în stil; el face observații dintr-un punct de vedere neobișnuit și este capabil să ne transmită vivacitatea impresiilor sale.

Despre Kenya și Uganda, pe care le-a vizitat mai târziu (1925) și unde intenția sa a fost aceea de a studia „reacția europeanului la condițiile primitive", el a scris că „au atins orice posibil punct sensibil din propria mea psihologie"[41]. El a înțeles că în taină dorea să evadeze din Europa și că se afla în căutarea unei laturi a sa pe care o pierduse. Nu ne spune că a găsit-o cu adevărat, dar a găsit un sens

acelei „liniști a eternului început, lumea așa cum a fost dintotdeauna, în starea de nonființă"[42]. I-a bucurat pe oameni și a găsit că Mount Elgon[43] era blagoslovit, iar mai târziu a arătat mâhnire față de dezvoltarea printre ei a mișcării Mau-Mau[44].

În 1938, guvernul britanic al Indiei l-a invitat să participe la a 25-a aniversare a Universității din Calcutta, Jung acceptând bucuros această ocazie de a vedea cu ochii săi câte ceva din țara a cărei cultură și religie îl interesau de atâta vreme. Fusese mai de mult impresionat de modul în care natura psihologică a răului a fost integrată în viața spirituală indiană și era profund convins de valoarea înțelepciunii orientale, așa încât posibilitatea de a trăi la fața locului lucrul acesta nu era de ratat. Cu toate acestea, el a fost prudent în abordarea acestei culturi exotice, extrem de diferite, fiind decis să găsească aici propriul său adevăr, așa încât i-a evitat cu grijă pe toți acei *„holy men"*, cu excepția unui guru al gazdei sale, maharajahul din Mysore; cu acest bărbat el a avut lungi convorbiri. Indienii, crede Jung, au integrat așa-numitul „rău" fără a-i „pierde înfățișarea"[45], spre deosebire de „creștin [care] luptă pentru bine și cade pradă răului"[46], dar care, procedând astfel, și-a pierdut energia generată de conflict și tensiune.

Pare să fi fost mai impresionat de budism decât de religia hindusă. Templele budiste și ritualurile l-au emoționat profund și a reflectat asupra similarităților și deosebirilor dintre Budha și Christos, reflecții pe care le-a rezumat în comentariul: „Budha este cea mai completă ființă umană. El este o personalitate istorică și de aceea mai ușor de înțeles de oameni. Christos este în același timp om istoric și Dumnezeu și de aceea mult mai greu de înțeles"[47]. El are puține de spus asupra peisajului indian, dar continentul l-a afectat profund, așa încât a fost recunoscător pentru posibilitatea de a se retrage zece zile într-un spital de disenterici, pe care l-a descris ca pe „o insulă binecuvântată în mijlocul unei mări sălbatice de impresii noi"[48], iar la întoarcerea acasă nici măcar n-a coborât pe țărm să viziteze orașul Bombay, deși găsise că Ceylonul are un farmec extraordinar. Se pare că s-a reîntors la studiul alchimiei (care îl preocupa în acel timp) cu mare ușurare și că doar mult mai târziu a asimilat efectele vizitei sale în India.

Ca majoritatea europenilor cultivați, Jung a vizitat alte țări ale continentului. A cunoscut Marea Britanie atât prin vizite făcute prietenilor cât și fiind invitat să țină conferințe sau să conducă seminarii. Într-un an a fost în Cornwall și l-a impresionat puternic coasta Atlanticului, stâncile negre și valurile oceanului care le biciuia necontenit.

Este interesant de notat faptul că, în pofida interesului puternic față de istoria creștinismului, Jung n-a mers niciodată la Roma. Omisiunea a fost deliberată; simțea că va fi atât de copleșit de atmosfera locului încât să nu mai fie capabil să reziste asociațiilor pe care i le-ar fi evocat Roma. Cum de pot oamenii să viziteze un asemenea loc în același fel cum se duc la Paris sau la Londra? Pentru el ar fi fost imposibil, căci la fiecare pas ar fi fost zguduit până în adâncurile ființei. Tot ce a putut face a fost să privească Roma de pe puntea unui vas care naviga spre Neapole și să o vadă ca pe „vatra încă aprinsă și fumegândă din care s-au răspândit vechile culturi, îngrădită în rădăcinișul încălcit al evului mediu creștin și occidental"[49]. Câțiva ani mai târziu, pe când cumpăra bilete spre a merge, în sfârșit, acolo, a leșinat. Niciodată nu a mai încercat să viziteze Roma.

Toate acestea ne dau portretul unui om mai degrabă ciudat, ceea ce nu se vădea pentru un observator de rând; adevărat, Jung era capricios, dar de obicei el se retrăgea în biblioteca sa sau în refugiul său rustic de la Bollingen, un sătuc la capătul estic al Lacului Zürich. Ar fi refuzat să vadă oameni sau îi trata foarte degajat, vorbind despre ceea ce îl interesa pe moment, indiferent de problema pentru care ei veniseră; era opusul prieteniei și interesului pentru pacient pe care le dovedise altădată, în special când era vorba de studenți și de umili oameni din popor. În anii din urmă ai vieții sale, vizitatorii, chiar și cei care nu erau în mod special interesați de psihologie, erau frapați de sentimentul pe care li-l transmitea, acela de a fi cu adevărat un mare om.

Era înalt, bine proporționat, destul de arătos, mulți, atât bărbați cât și femei, îl găseau foarte atrăgător; și-a făcut câțiva prieteni devotați, deși niciodată nu a reușit să aibă un corp de discipoli, ca Freud. Lucrul acesta era în parte deliberat, iar în parte se datora dificultății de a se descurca cu bărbații, care probabil este de raportat la complexitățile relației cu tatăl său. Ne spune despre sine că avea

și nu avea nevoie de ceilalți oameni și că uneori era tulburat de cruzimea trăită în el însuși, de demonul care îl împingea la cunoaștere sau la vreo activitate creatoare, indiferent de sentimentele celorlalți. Putea trăi doar așa cum era impulsionat lăuntric să trăiască, nu se putea realmente adapta la ceilalți oameni și îi lovea uneori fără să o fi dorit, făcându-și în felul acesta dușmani.

Cu toate acestea, bătrânețea sa a fost satisfăcătoare; erau momente în care era sigur că nimeni nu înțelegea ce a încercat să spună, momente în care critica era inadmisibilă, precum și momente în care îl biruia singurătatea, în pofida faptului că era iubit și admirat de o mulțime de prieteni. A putut, totuși, să scrie cu sinceritate despre sine: „Sunt satisfăcut de cursul luat de viața mea... Sunt uimit, dezilzionat, mulțumit de mine. Sunt abătut, deprimat, entuziast. Sunt toate acestea deodată și nu pot face suma... [Deși] în pofida tuturor incertitudinilor simt o soliditate fundamentală a întregii existențe și o continuitate în modul meu de a ființa... Viața este — sau are — sens și lipsă de sens. Cultiv speranța anxioasă că sensul va predomina și că va câștiga bătălia"[50].

A murit în 1961, la vârsta de 85 de ani, după ce a creat nu numai o psihologie, ci și propria-i versiune a mitului creștin.

NOTE

[1] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 58.

[2] Avraam și Isac.

[3] C.W., vol. 11 (1952).

[4] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 73.

[5] *Ibidem*, p. 70.

[6] Fapt de-a dreptul fenomenal, ca să nu spunem neverosimil, dacă avem în vedere faptul că până și zguduitoare trăiri în stare de veghe rămân complet nememorate la această vârstă, când Psyché este o structură fragilă, în formare.

[7] *„about thirty feet long"*, în textul original. (Nota trad.)

[8] *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 25–26.

[9] Într-adevăr, este exclus ca un copil de 3–4 ani să aibă imagini onirice de o geometrie atât de precisă, precum și noțiuni exacte de metrologie vulgară, ca să nu mai vorbim de definirea ca de psiholog introspecționist a propriilor

stări sufletești. Totul în acest vis pare o invenție tardivă, impregnată „ideologic". Cu totul fenomenală este însă ecmnezia scriitorului septuagenar Octavian Paler care, în ziua de 16 noiembrie 1997, afirma sus și tare pe micul ecran al „Antenei 1" că își amintește perfect că, exact la vârsta de 3 ani și două luni, a trăit într-o livadă, *timp de o jumătate de oră*, angoasa singurătății (!) (Nota trad.)

[10] Naivitate oarecum amuzantă a Friedei Fordham. (Nota trad.)

[11] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 31.

[12] *Ibidem*, p. 74.

[13] *Ibidem*, p. 57.

[14] *Ad litteram*, „spirit zurbagiu" = credință în existența unor duhuri rele care fac zgomot într-o casă, ba chiar aruncă cu pietre în geamuri, deplasează mobilele, provoacă incendii etc. Sf. Augustin ar fi trimis un preot care să alunge astfel de spirite dintr-o casă din Numidia. (Nota trad.)

[15] *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle* (C.W., 8).

[16] *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena: A Psychiatric Study* (C.W., 1).

[17] Richard Krafft-Ebing (1840–1902), psihiastru german, autor al unei cunoscute monografii intitulată *Psihopatia sexuală* (1886). (Nota trad.)

[18] Schizofrenia este termenul modern pentru *Dementia Praecox*. În termeni populari, înseamnă personalitate scindată.

[19] *The Psychology of dementia Praecox*, în textul original. (Nota trad.)

[20] *„the next leader"*, în textul original. „Voiam — arată S. Freud — să transfer această autoritate unui bărbat mai tânăr, care, după îndepărtarea mea, să fi trebuit să-mi succeadă în mod natural" *(Istoria mișcării psihanalitice*, în *Opere IV*, traducere de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1996, p. 60). (Nota trad.)

[21] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 156.

[22] Aceeași „dramă" ca și în familia lui Lucian Blaga, care ne spune despre tatăl său că era un preot „areligios". (Nota trad.)

[23] Ceea ce Freud numește „apostazia elvețiană", s-a produs declarativ încă din 1912, cu prilejul unei vizite pe cont propriu a lui Jung în America, an în care a apărut și masivul său studiu *Wandlungen und Symbole der Libido*, în care el „desexualizează" libidoul. (Nota trad.)

[24] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 192.

[25] *Ibidem*, p. 92.

[26] Deosebirea de punct de vedere poate fi explicată prin faptul că Freud studia fantazările incestuoase cu raportare la anii micii copilării, adică înainte de vârsta de șase ani sau în jurul acestei vârste, pe când Jung se ocupa de dorințele incestuoase ale adultului.

[27] Exact în aceeași perioadă trăia și Lucian Blaga exaltări iraționaliste intense, ceea ce este interesant pentru cei doi protagoniști ai conceptului de inconștient colectiv (a se vedea Leonard Gavriliu, *Inconștientul în viziunea lui Lucian Blaga*, Editura IRI, București, 1997). (Nota trad.)

[28] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 179.

[29] Împărat mongol, fondator al dinastiei Yuan din China (n. aprox. în 1215, decedat în 1294). Titlu al unui poem celebru scris de poetul englez Samuel Taylor Coleridge. (Nota trad.)

[30] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 181.

[31] Vas din care ar fi mâncat Iisus Christos la Cina cea de taină și în care Iosif din Arimateia ar fi colectat sângele scurs din toracele Mântuitorului crucificat, după ce acesta a fost împuns cu sulița de un cruciat. (Nota trad.)

[32] Titluri în limba engleză, ca în C.W., cu data publicării originale în Elveția.

[33] *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 193 și urm.

[34] A se vedea capitolul 4.

[35] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 196.

[36] *Ibidem*, p. 200.

[37] Jung a fost invitat, independent de Freud, să conferențieze la Clark University despre experimentele sale de asociație. Amândoi au primit un titlu onorific.

[38] *Memories, Dreams, Reflections*, p. 235.

[39] *Ibidem*, p. 230.

[40] Referire în special la cartea *Voyage au Congo* de André Gide. (Nota trad.).

[41] *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 255–256.

[42] *Ibidem*, p. 240.

[43] Vulcan stins din Africa Orientală, situat la frontiera dintre Kenya și Uganda, cu înălțimea de 4321 m. (Nota trad.)

[44] Societate secretă a băștinașilor din Kenya, creată în 1948 de către Jomo Kenyata. A organizat numeroase masacre în rândurile albilor colonialiști. (Nota trad.) [Jung se referă la însoțitorii săi din această călătorie, însă fără a-i numi: unul dintre aceștia a fost Dr. H. Godwin Baynes, care mai târziu a fondat psihologia jungiană în Anglia; a mai fost și Miss Ruth Bailey, care a devenit prietena pe viață a familiei și a avut grijă de Jung la bătrânețe] (Notă Frieda Fordham).

[45] *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 257–258.

[46] *Ibidem*, p. 258.

[47] *Ibidem*, p. 261.

[48] *Ibidem*, p. 262.

[49] *Ibidem*, p. 268.

[50] *Ibidem*, pp. 329–330.

GLOSAR

afect: emoție (a se vedea pp. 55–56)

analiză reductivă: reducere sau întoarcere a manifestărilor psihice la sursa lor originară (a se vedea pp. 139–140)

anima: latură feminină inconștientă a bărbatului (a se vedea pp. 86–89)

animus: latură masculină inconștientă a femeii (a se vedea pp. 89–92)

arhetip: conținut al inconștientului colectiv, care este duplicatul psihologic al instinctului. Este folosit și într-o accepțiune mai puțin strictă spre a desemna o imagine sau un simbol colectiv (a se vedea pp. 56–60)

colectiv: conținuturi psihice care sunt comune mai multor indivizi. Când acestea sunt inconștiente sunt numite *inconștient colectiv* (a se vedea pp. 54–55).

complex: un grup de idei asociate, modulate afectiv (a se vedea pp. 55–56).

criptomnezie: ceva văzut, auzit sau citit, dar uitat, pentru ca mai târziu să fie reprodus fără conștientizarea sursei (a se vedea p. 58)

Eu: centru al spiritului conștient (a se vedea p. 54)

enantiodromie: concepție potrivit căreia orice lucru trece în opusul său (a se vedea p. 52)

extraversiune: orientarea libidoului către obiecte din afară (a se vedea pp. 63, 64).

fantezie: activitate imaginativă (a se vedea p. 59).

hidrocefalie: distensie a cavităților creierului prin acumularea de fluid, ceea ce duce la o creștere a volumului craniului (a se vedea pp. 152–155).

inconștient personal: amintiri, dorințe, emoții etc. refulate, precum și percepții subliminale de natură personală (a se vedea pp. 55, 81)

individ: integrarea întregii personalități (a se vedea pp. 107–108)

individuație: procesul prin care se devine individ (a se vedea pp. 109–111)

inflație: gonflare morbidă a unor arhetipuri cum sunt bătrânul înțelept sau marea mumă, caz în care subiecții se pot crede Dumnezeu, Sfânta Fecioară etc. (a se vedea p. 113)

instinct: impuls determinat în mod inconștient sau acțiune colectivă (a se vedea pp. 56–57)

introversiune: orientarea libidoului asupra unor obiecte interioare (a se vedea p. 64)

intuiție: percepție a unor realități necunoscute conștiinței, care circulă pe ruta inconștientului (a se vedea p. 76)

libido: energie psihică (a se vedea pp. 51–53)

nevroză: tulburare a Psyché cauzată de un conflict inconștient, în care Eul rămâne relativ intact (a se vedea pp. 118–124)

participație mistică: termen introdus de Lévy-Bruhl pentru o conexiune psihologică specială cu obiectul, în care subiectul este incapabil să se diferențieze clar de obiect (a se vedea pp. 59, 62)

persona: fațetă a personalității orientată spre lume și prin care are loc relația cu mediul (a se vedea pp. 82–83)

proiecție: transpunere a unui proces subiectiv într-un obiect (a se vedea p. 87)

psihic: ceea ce aparține la Psyché (a se vedea pp. 49–50)

psihoză: invadare a conștientului de către conținuturi inconștiente, așa încât Eul este parțial sau total copleșit. Ceea ce în mod obișnuit se numește nebunie (a se vedea pp. 52–53)

Psyché: un postulat necesar care definește substanța subiectivă a psihologiei și care, ca atare, include conștientul și inconștientul (a se vedea pp. 49 și urm.)

refulare: retragere mai mult sau mai puțin deliberată a atenției de la o trăire dezagreabilă, cauzând excluderea acesteia din conștiință, așa încât nu mai poate fi evocată după voință (a se vedea p. 55)

schizoid: personalitate scindată, introvertită, care însă nu este alienată (a se vedea p. 75)

simbol: expresie a ceva relativ necunoscut, care nu poate fi transmis în alt mod (a se vedea pp. 53–54)

Sine: centrul totalității Eului și inconștientului și/sau sinteza Eului și inconștientului (a se vedea pp. 95–99)

traumă: vătămare psihică (a se vedea p. 119).

umbra: latura inconștientă „naturală" a ființei umane (a se vedea pp. 83–86)

N.B. Termenii de mai sus sunt definiți în sensul în care sunt ei, în general, utilizați de către C.G. Jung. [Am adăugat în acest glosar, întocmit de Frieda Fordham, termenii *inflație* și *intuiție*. (Nota trad.)

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Scrierile lui Jung sunt citate, în general, potrivit numerelor de paragraf din *The Collected Works*, la care se adaugă alte câteva cărți enumerate la sfârșitul acestei note..

THE COLLECTED WORKS OF C.G. JUNG

Editate de Gerhard Adler, Michael Fordham și Herbert Read; traduse (cu excepția volumului 2) de R.F.C. Hull. Publicate la Londra de Editura Routledge & Kegan Paul, Ltd., și la New York de Bollingen Foundation (difuzate de Pantheon Books). Datele publicării inițiale a fiecărei opere separate sunt date între paranteze rotunde, iar acelea ale redactării în paranteze drepte. Datele multiple indică edițiile revizuite. Datele care însoțesc titlurile volumelor sunt acelea ale apariției în *The Collected Works*.

1. Psychiatric Studies (1957)

On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena (1902)
On Hysterical Misreading (1904)
Cryptomnesia (1905)
On Manic Mood Disorder (1903)
A Case of Hysterical Stupor in a Prisoner in Detention (1902)
On Simulated Insanity (1903)
A Medical Opinion on a Case of Simulated Insanity (1904)

A Third and Final Opinion on Two Contradictory Psychiatric Diagnoses (1906)
On the Psychological Diagnosis of Facts (1905)

2. Experimental Researches (in preparation)

Translated by Leopold Stein in collaboration with Diana Riviere

STUDIES IN WORD ASSOCIATION (1904–1907)

The Associations of Normal Subjects (by Jung and Riklin)
Experimental Observations on Memory
On the Determination of Facts by Psychological Means
An Analysis of the Associations of an Epileptic
The Association Method (1910)
Reaction-Time in Association Experiments
On Disturbances in Reproduction in Association Experiments
The Significance of Association Experiments for Psychopathology
Psychoanalysis and Association Experiments
Association, Dream, and Hysterical Symptoms

PSYCHOPHYSICAL RESEARCHES (1907–1908)

On Psychopysical Relations of the Association Experiment
Psychophysical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals (by Peterson and Jung)
Further Investigations on the Galvanic Phenomenon and Respirations in Normal and Insanse Individuals (by Ricksher and Jung)

3. The Psychogenesis of Mental Disease (1960)

The Psychology of Dementia Praecox (1907)
The Content of the Psychoses (1908, 1914)
On Psychological Understanding (1914)
A Criticism of Bleuler's Theory of Schizophrenic Negativism (1911)
On the Importance of the Unconscious in Psychopathology (1914)
On the Problem of Psychogenesis in Mental Disease (1919)
Mental Disease and the Psyche (1928)
On the Psychogenesis of Schizophrenia (1939)

Recent Thoughts on Schizophrenia (1957)
Schizophrenia (1958)

4. Freud and Psychoanalysis (1961)

Freud's Theory of Hysteria: A Reply to Aschaffenburg (1906)
The Freudian Theory of Hysteria (1908)
The Analysis of Dreams (1909)
A Contribution to the Psychology of Rumour (1910–1911)
On the Significance of Number Dreams (1910–1911)
Morton Prince, „Mechanism and Interpretation of Dreams": A Critical Review (1911)
On the Criticism of Psychoanalysis (1910)
Concerning Psychoanalysis (1912)
The Theory of Psychoanalysis (1913)
General Aspects of Psychoanalysis (1913)
Psychoanalysis and Neurosis (1916)
Some Crucial Points in Psychoanalysis: The Jung-Loÿ Correspondence (1914)
Prefaces to „Collected Papers on Analytical Psychology" (1916, 1917)
The Significance of the Father in the Destiny of the Individual (1909/1949)
Introduction to Kranefeldt's „Secret Ways of the Mind" (1930)
Freud and Jung: Contrasts (1929)

5. Symbols of Transformation (1956)

Original German version, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1911–1912 (= *Psychology of the Unconscious)*; present extensively revised version, 1952

6. Psychological Types (in preparation)

Original German version, 1921. For the 1923 translation, still availabe, see p. 154.

APPENDICES: Four Papers on Psychological Typology (1913, 1925, 1931, 1936)

7. Two Essays on Analytical Psychology (1953; new edition, 1966)

On the Psychology of the Unconscious (1917/1926/1943)
The Relations between the Ego and the Unconscious (1928)

APPENDICES (new versions, 1966):

New Paths in Psychology (1912)
The Structure of the Unconscious (1916)

8. The Structure and Dynamics of the Psyche (1960)

On Psychic Energy (1928)
The Transcendent Function ([1916]/1957)
A Review of The Complex Theory (1934)
The Significance of Constitution and Heredity in Psychology (1929)
Psychological Factors Determining Human Behaviour (1937)
Instinct and the Unconscious (1919)
The Structure of the Psyche (1927/1931)
On the Nature of the Psyche (1947/1954)
General Aspects of Dream Psychology (1916/1948)
On the Nature of Dreams (1945/1948)
The Psychological Foundations of Belief in Spirits (1920/1948)
Spirit and Life (1926)
Basic Postulates of Analytical Psychology (1931)
Analytical Psychology and *Weltanschauung* (1928/1931)
The Real and the Surreal (1933)
The Stages of Life (1930–1931)
The Soul and Death (1934)
Synchronicity: An Acausal Connecting Principle (1952)

APPENDIX: On Synchronicity (1951)

9. Part I. The Archetypes and the Collective Unconscious (1959)

Archetypes of the Collective Unconscious (1934/1954)
The Concept of the Collective Unconscious (1936)

Concerning the Archetypes, with Special reference to the Anima Concept (1936/1954)
Psychological Aspects of the Mother Archetype (1938/1954)
Concerning Rebirth (1940/1950)
The Psychology of the Child Archetype (1940)
The Psychological Aspects of the Kore (1941)
The Phenomenology of the Spirit in Fairytales (1945/1948)
On the Psychology of the Trickster-Figure (1954)
Conscious, Unconscious, and Individuation (1939)
A Study in the Process of Individuation (1934/1950)
Concerning Mandala Symbolism (1950)

APPENDIX: Mandalas (1955)

9. Part II. Aion (1959)

RESEARCHES INTO THE PHENOMENOLOGY OF THE SELF
Original German version, 1951

10. Civilization in Transition (1964)

The Role of the Unconscious (1918)
Mind and Earth (1927/1931)
Archaic Man (1931)
The Spiritual Problem of Modern Man (1928/1931)
The Love Problem of a Student (1928)
Woman in Europe (1927)
The Meaning of Psychology for Modern Man (1933/1934)
The State of Psychotherapy Today (1934)
Preface to „Essays on Contemporary Events" (1946)
Wotan (1936)
After the Catastrophe (1945)
The Fight with the Shadow (1946)
Epilogue to „Essays on Contemporary Events" (1946)
The Undiscovered Self (Present and Future) (1957)
Flying Saucers: A Modern Myth (1958)
A Psychological View of Conscience (1958)
Good and Evil in Anaytical Psychology (1959)
Introduction to Wolff's „Studies in Jungian Psychology" (1959)
The Swiss Line in the European Spectrum (1928)

Reviews of Keyserling's „America Set Free" (1930) and „La Révolution Mondiale" (1934)
Complications of American Psychology (1930)
The Dreamlike World of India (1939)
What India Can Teach Us (1939)

APPENDIX: Documents (1933–1938)

11. Psychology and Religion: West and East (1958)

WESTERN RELIGION

Psychology and Religion (The Terry Lectures) (1938/1940)
A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity (1942/1948)
Transformation Symbolism in the Mass (1942/1954)
Forewords to White's „God and the Unconscious" and Werblowsky's „Lucifer and Prometheus" (1952)
Brother Klaus (1933)
Psychotherapists or the Clergy (1932)
Psychoanalysis and the Cure of Souls (1928)
Answer to Job (1952)

EASTERN RELIGION

Psychological Commentaries on 'The Tibetan Book of the Great Liberation' (1939/1954) and 'The Tibetan Book of the Dead' (1935/1953)
Yoga and the West (1936)
Foreword to Suzuki's „Introduction to Zen Buddhism" (1939)
The Psychology of Eastern Meditation (1943)
The Holy Men of India: Introduction to Zimmer's „Der Weg zum Selbst" (1944)
Foreword to the „I Ching" (1950)

12. Psychology and Alchemy (1944; new edition in preparation)

Introduction to the Religious and Psychological Problems of Alchemy (1944)
Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy (1936)

Religious Ideas in Alchemy (1937)
Epilogue (1944)

13. Alchemical Studies (in preparation for 1967)

Commentary on „The Secret of the Golden Flower" (1929)
The Visions of Zosimos (1938/1954)
Paracelsus as a Spiritual Phenomenon (1942)
The Spirit Mercurius (1934/1948)
The Philosophical Tree (1945/1954)

14. Mysterium Coniunctionis (1963)

AN INQUIRY INTO THE SEPARATION AND SYNTHESIS OF PSYCHIC OPPOSITES IN ALCHEMY

Original German version, 1955–1956

15. The Spirit in Man, Art, and Literature (1966)

Paracelsus (1929)

Paracelsus the Physician (1941)
Sigmund Freud in his Historical Setting (1932)
In Memory of Sigmund Freud (1939)
Richard Wilhelm: In Memoriam (1930)
On the Relation of Analytical Psychology to Poetry (1922)
Psychology and Literature (1930/1950)
„Ulysses" (1932)
Picasso (1932)

16. The Practice of Psychotherapy (1954; new edition, 1966)

GENERAL PROBLEMS OF PSYCHOTHERAPY
Principles of Practical Psychotherapy (1935)
What Is Psychotherapy? (1935)
Some Aspects of Modern Psychotherapy (1930)

The Aims of Psychotherapy (1931)
Problems of Modern Psychotherapy (1929)
Psychotherapy and a Philosophy of Life (1943)
Medicine and Psychotherapy (1945)
Psychotherapy Today (1945)
Funamental Questions of Psychotherapy (1951)

SPECIFIC PROBLEMS OF PSYCHOTHERAPY

The Terapeutic Value of Abreaction (1921/1928)
The Practical Use of Dream-Analysis (1934)
The Psychology of the Transference (1946)

APPENDIX: The Realities of Practical Psychotherapy ([1937] added 1966

17. The Development of Personality (1954)

Psychic Conflicts in a Child (1910/1946)
Introduction to Wickes's „Analyse der Kinderseele" (1927/1931)
Child Development and Education (1928)
Analytical Psychology and Education: Three Lectures (1926/1946)
The Gifted Child (1943)
The Significance of the Unconscious in Individual Education (1928)
The Development of Personality (1934)
Marriage as a Psychological Relationship (1926)

18. Miscellany (in preparation)

POSTHUMOUS AND OTHER MISCELLANEOUS WORKS

19. Bibliography and Index (in preparation)

COMPLETE BIBLIOGRAPHY OF C.G. JUNG'S WRITINGS
GENERAL INDEX TO THE COLLECTED WORKS

ALTE CĂRȚI ALE LUI JUNG CITATE ÎN PREZENTUL VOLUM

COLLECTED PAPERS ON ANALYTICAL PSYCHOLOGY (London, 1916; 2nd edn., 1917; and New York, 1920).

CONTRIBUTIONS TO ANALYTICAL PSYCHOLOGY, tr. C.F. and H.G. Baynes (London and New York, 1928).
FUNDAMENTAL PSYCHOLOGICAL CONCEPTIONS. A report of Five Lectures, Institute of Medical Psychology, London, 1935 (Privately issued, London, 1936).
THE INTEGRATION OF THE PERSONALITY, tr. Stanley Dell (New York and London, 1939).
MEMORIES, DREAMS, REFLECTIONS OF C. G. JUNG, recorded and edited by Aniela Jaffé; tr. Richard and Clara Winston (New York and London, 1963).
MDODERN MAN IN SEARCH OF A SOUL, tr. W. S. Dell and C. F. Baynes (London and New York, 1933).
PSYCHOLOGICAL TYPES, tr. H. G. Baynes (London and New York, 1923)
THE SECRET OF THE GOLDEN FLOWER, in collaboration with Richard Wilhelm; tr. C. F. Baynes (New York and London, 1931; new edn., 1962).

INSTITUTE, SOCIETĂȚI ȘI ASOCIAȚII LA CARE SE POATE FACE INSTRUIREA ȘI UNDE UNEORI POT FI ARANJATE TRATAMENTE CLINICE

ANGLIA Society of Analytical Psychology, 30 Devonshire Place, London, W. 1.

ELVEȚIA Institut für Analytische Psychologie, Gemeindestrasse 27, Zürich 32.

U.S.A.

New York. New York Institute of the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology Inc., 15 West 44th Street, New York 10036.

Northern California. Society of Jungian Analysts of Northern California, 2472 Clay Street, San Francisco, California, 94115.

Southern California. Society of Jungian Analysts of Southern California, 1334 Westwood Boulevard, Suite 15, Los Angeles, California 90024.

Membri ai Asociației Internaționale de Psihologie Analitică (grupulri sau indivizi) în:

BELGIA	INDIA
FRANȚA	ISRAEL
GERMANIA	ITALIA
OLANDA	AFRICA DE SUD

Lista analiștilor acreditați este publicată periodic în *The Journal of Analytical Psychology*, editată de London Society of Analytical Psychology.

PRIVIRE PANORAMICĂ ASUPRA EDIȚIEI DE „OPERE COMPLETE" („GESAMMELTE WERKE") DE C. G. JUNG, APĂRUTĂ LA WALTER-VERLAG, OLTEN, ÎN PERIOADA 1971–1990

Cu * sunt notate textele publicate și de Deutscher Taschenbuch Verlag, München (** = extrase)

1. Band (1966, 3, Aufl. 1981): Psychiatrische Studien

Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene (1902)*

Über hysterisches Verlesen (1904).

Kryptomnesie (1905)

Über manische Verstimmung (1903)

Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen (1902)

Über Simulation von Geistesstörung (1903)

Arztliches Gutachten über einen Fall von Simulation geistiger Störung (1904)

Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten (1906)

Zur psychologischen Tatbestandsdiagostik (1905)

2. Band (1979, 2. Aufl. 1987): Experimentelle Unterschungen

Experimentelle Untersuchungen über die Assoziationen Gesunder (Mit Franz Riklin) (1904)

Analyse der Assoziationen eines Epileptikers (1905)

Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperimente (1905)

Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen (1905)
Psychoanalyse und Assoziationsexperiment (1905)
Die psychologische Diagnose des Tatbestandes (1905)
Assoziation, Traum und hysterisches Symptom (1906)
Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperimentes (1906)
Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment (1907)
Die Assoziationsmethode (1910)
Die familiäre Konstellation (1910)
Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment (1907)
Psychophysische Untersuchungen mit dem Galvanometer und dem Pneumographen bei Normalen und Geisteskranken (Mit Frederick Peterson) (1907)
Weitere Untersuchungen über das galvanische Phänomen, Pneumographen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken (Jung und Ricksher) (1907)
Statistiches von der Rekrutenaushebung (1906)
Neue Aspekte der Kriminalpsychologie (1908)
Die an der psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden (1910)
Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre (1911)
Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik (1937)

3. Band (1968, 3. Aufl. 1985): Psychogenese der Geisteskrankheiten

Über die Psychologie der Dementia praecox (1907)
Der Inhalt der Psychose (1908)
Kritik über E. Bleuler: Zur Theorie des schizophrenen Negativismus (1911)
Über die Bedeutung des Unbewussten in der psychopathologie (1914)
Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskrankheiten (1919)
Geisteskrankheit und Seele (1928)
Über die Psychogenese der Schizophrenie (1939)
Neuere Betrachtungen der Schizophrenie (1956)
Die Schizophrenie (1958)

4. Band (1969, 3. Aufl. 1985): Freud und die Psychoanalyse

Die Hysterielehre Freuds (1906)
Die Freudsche Hysterietheorie (1908)
Die Traumanalyse (1909)
Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes (1910)
Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes (1910)
Morton Prince „The Mechanism and Interpretation of Dreams" (1911)
Zur Kritik über Psychoanalyse (1910)
Zur Psychoanalyse (1912)
Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie (1913)
Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse (1913)
Über Psychoanalyse (1916)
Psychotherapeutische Zeitfragen (Briefwechsel mit R. Loy) (1914)
Vorreden zu „Collected Papers on Analytical Psychology" (1916)
Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen (1909)
Einführung zu W.M. Kranefeldt „Die Psychoanalyse" (1930)
Der Gegensatz Freud und Jung (1929, 1969)*

5. Band (1973, 5. Aufl. 1988): Symbole der Wandlung (1952)

(Neubearbeitung von „Wandlungen und Symbole der Libido", 1912*)

*6. Band (1960, 15. Aufl. 1986): Psychologische Typen (1921)**

7. Band (1964, 4. Aufl. 1989): Zwei Schriften über die analytische Psychologie

Über die Psychologie des Unbewussten (1943, 1966)
Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (1928, 1966)*
Anhang: Neue Bahnen der Psychologie (1912), Die struktur des Unbewussten (1916)

8. Band (1967, 15. Aufl. 1987): Die Dynamik des Unbewussten

Über die Energetik der Seele (1928)
Die transzendente Funktion (1916)
Allgemeines zur Komplextheorie (1934)

Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie (1929)
Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens (1936)
Instinkt und Unbewusstes (1928)
De Struktur der Seele (1928)*
Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (1947)
Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes (1928)*
Vom Wesen der Träume (1945)*
Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens (1928)*
Geist und Leben (1926)*
Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie (1931)*
Analytische psychologie und Weltanschauung (1931)*
Wirklichkeit und Überwirklichkeit (1933)
Die Lebenswende (1931)*
Seele und Tod (1934)*
Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (1952)*
Über Synchronizität (1952)*

9/I. Band (1876, 6. Aufl. 1985): Die Archetypen und das kollektive UnbewuBte

Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (1935)*
Der Begriff des kollektiven Unbewussten (1936)*
Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes (1936)*
Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus (1939)*
Über Wiedergeburt (1940)
Zur Psychologie des Kindarchetpyus (1940)*
Zum psychologischen Aspekt der Korefigur (1941)*
Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen (1946)
Zur Psychologie der Tricksterfigur (1954)*
Bewussstein, Unbewusstes und Individuation (1939)
Zur Empirie des Individuationsprozesses (1934)
Über Mandalasymbolik (1938)
Mandalas (1955)

9/II. Band (1976, 6. Aufl. 1985): Aion. Beiträger zur Symbolik des Selbst (1951)

Das Ich
Der Schatten
Die Syzygie: Anima und Animus

Das Selbst
Christus, ein Symbol des Selbst
Das Zeichen der Fische
Die Prophezeiung des Nostradamus
Über die geschichtliche Bedeutung des Fisches
Die Ambivalenz des Fischsymbols
Der Fisch in der Alchemie
Die alchemistische Deutung des Fisches
Allgemeines zur Psychologie der christlich-alchemistischen Symbolik
Gnostische Symbole des Selbst
Die Struktur und Dynamik des Selbst
Schlusswort

10. Band (1974, 4. Aufl. 1986): Zivilisation im Übergang

Über das Unbewusste (1918
Seele und Erde (1931)*
Der archaische Marsch (1931)*
Das Seelenproblem des modernen Menshen (1928)*
Das Liebesproblem des Studenten (1928)
Die Frau in Europa (1927, 1965)
Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart (1933)*
Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie (1934)
Vorwort zu „Aufsätze zur Zeitgeschichte" (1946)
Wotan (1936)
Nach der Katastrophe (1945)
Der Kampf mit dem Schatten (1946)
Nachwort zu „Aufsätze zur Zeitgeschichte" (1946)
Gegenwart und Zukunft (1957)
Ein moderner Mythus: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden (1958)
Das Gewissen in psychologischer Sicht (1958)
Gut und Böse in der analytischen Psychologie (1959)
Vorrede zu: Toni Wolff „Studien zu C.G. Jungs Psychologie" (1959)
Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas (1928)
Der Aufgang einer neuen Welt (1930)
Ein neues Buch von Keyserling „La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit" (1934)
Komplikationen der amerikanischen Psychologie (1930)
Die träumende Welt Indiens (1939)
Was Indien uns lehren kann (1939)

11. Band (1963, 5. Aufl. 1988): Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion

Psychologie und Religion (1940)*
Versuch einer psychologishen Deutung des Trinitätsdogmas (1942)
Das Wandlungssymbol in der Messe (1942)*
Geleitwort zu Victor Withe: Gott und das Unbewusste (1952)
Vorrede zu Zwi Werblowsky: Lucifer und Prometheus (1952)
Bruder Klaus (1933)
Über die Beziehung der Psychotherape zur Seelsorge (1932)*
Psychoanalyse und Seelsorge (1928)*
Antwort auf Hiob (1952)*
Psychologischer Kommentar zu: Das tibetische Buch der grossen Befreiung (1955)
Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol (1935)
Yoga und der Westen (1936)
Vorwort zu Daisetz Teitaro Suzuki: Die groBe Befreiung (1939)
Zur Psychologie östlicher Meditation (1943)
Über den indischen Heiligen. Einführung zu Heinrich Zimmer: Der Weg zum Selbst (1944)
Vorwort zum I Ging (1950)

*12. Band (1972, 5. Aufl. 1987): Psychologie und Alchemie (1944)***

13. Band (1978, 2. Aufl. 1982): Studien über alchemistishe Vorstellungen

Kommentar zu „Das Geheimnis der goldenen Blüte" (1929)
Die Visionen des Zosimos (1938)
Paracelsus als geistige Erscheinung (1942)
Der Geist Mercurius (1943)
Der philosophische Baum (1945)

14/I. Band (1968, 4. Aufl. 1984): Mysterium Coniunctionis (1955)

Die Komponenten der Coniunctio
Die Paradoxa
Die Personifikationen der Gegensätze

14/II. Band (1968, 4. Aufl. 1984): Mysterium Coniunctionis (1955)

Rex und Regina
Adam und Eva
Die Konjunktion

14/III. Band (1971, 3. Aufl. 1984): Mysterium Coniunctionis, Ergänzungsband (Herausgegeben und kommentiert von Marie-Louise von Franz)

Aurora Consurgens

15. Band (1971, 4. Aufl. 1984): Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft

Paracelsus (1929)*
Paracelsus als Arzt (1941)
Sigmund Freud als kullturhistorische Erscheinung (1932)*
Sigmund Freud (1939)
Zum Gedächtnis Richard Wilhelms (1930)
Über die Beziehung der Analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk (1922)*
Psychologie und Dichtung (1930
„Ulysses" (1932)*

16. Band (1958, 4. Aufl. 1984): Praxis der Psychotherapie

Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie (1935)
Was ist Psychotherapie? (1935)
Einige Aspekte der modernen Psychotherapie (1930)
Ziele der Psychotherapie (1929)*
Die Probleme der modernen Psychotherapie (1929)*
Psychotherapie und Weltanschuung (1943)
Medizin und Psychotherapie (1945)
Die Psychotherapie in der Gegenwart (1945)
Grundfragen der Psychotherapie (1951)
Der therappeutische Weg desAbreagierens (1921)
Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse (1934)*
Die Psychologie der Ubertragung (1946)*

17. Band (1972, 5 Aufl. 1985): Über die Entwicklung der Persönlichkeit

Über Konflikte der kindlichen Seele (1910).
Einführung zu Frances G. Wickes „Analyse der Kinderseele" (1923)
Die Beteutung der Analytischen Psychologie für die Erziehung (1923)
Analytische Psychologie und Erziehung (1926)
Der Begabte (1943)
Die Bedeutung des Unbewussten für die individuelle Erziehung (1928)
Vom Werden der Persönlichkeit (1934)*
Die Ehe als psychologische Beziehung (1925)*

18/I. Band (1981): Das symbolische Leben

Über Grundlagen der analytischen Psychologie (1935)
Symbole und Traumdeutung (1961)*
Das symbolische Leben (1939)
Ergänzungen zu GW 1, 3, 4**

*18/II. Band (1981): Das symbolische Leben***

Ergänzungen zu GW 5, 7–17

19. Band (1983): Bibliographie

Die veröffentlichten Schriften von C.G. Jung (Originalwerke und Übersetzungen)
Die Gesammelten Werke von C.G. Jung
Die seminare von C.G. Jung

20. Band: Gesamtregister

(noch nicht erschienen)

Supplementband (1987): Kinderträume

(Herasgegeben von Lorenz Jung und Maria Meyer-Grass)
Vorlesungen 1936–1941.

INDICE DE NUME

A
ADLER, Alfred: 7, 22, 27, 37, 64, 65, 118, 119, 129
ADLER, Gerhard: 185
ALEXANDER, Franz G.: 26, 27, 34
ANOHIN, P.K.: 19, 33
ASCHAFFENBURG: 187
AUGUSTIN, Sf.: 179
AVRAAM: 176

B
BAILEY, Ruth: 180
BAUDOUIN, Charles: 8, 14, 15, 25, 29, 32, 33, 34, 35
BAYNES, C.F.: 193, 194
BAYNES, H.G.: 180, 193, 194
BELIȘ, Mariana: 20, 34
BERGSON, Henri: 22
BERKELEY, George: 11
BLAGA, Lucian: 180
BLAKE, William: 78, 80
BLEULER, Eugen: 165, 187, 198
BOENHEIM, Curt: 31, 35
BOWEN, Elisabeth: 83, 100
BOYLE, Robert:114
BROWN, J.A.C.: 31, 35
BROWNING, E.B.: 143, 154
BROWNING, Robert: 155
BUDHA: 97, 176
BUNGE, Mario:25
BURCKHARDT, Jacob: 57
BUSSE, L.: 10
BYRON, Lord: 29

C
CHRISTOS, Iisus: 97, 98, 107, 108, 159, 176
CHRASHAW, Richard: 141
CLAUSIUS, Rudolf: 30
COLERIDGE, S.T.: 180
CORCORAN, D.W.: 24

D
DARWIN, Charles: 70, 79
DELL, W. Stanley: 194
DONNE, John: 39, 40, 116

E
ELIOT, T.S.: 144, 145
EMPEDOCLE: 161
EYSENCK, H.J.: 25, 34
EYSENCK, S.B.G.: 34

F
FORDHAM, Frieda: 5, 25, 41, 116, 179, 180
FORDHAM, Michael: 141, 155, 185
FRANCFORT, Henry: 62
FRANZ, Marie-Louise von: 203
FRAZER, James G.: 141
FREUD, Sigmund: 7, 8, 9, 10, 12, 21, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 37, 40, 64, 65, 116, 118, 119, 124, 141, 166, 167, 168, 173, 175, 177, 179, 180, 187, 192, 199, 203
FROEBEL, Friedrich: 150, 155

G
GALEN, Claudius: 63
GALTON, Francis: 30, 78, 80
GAVRILIU, Leonard: 32, 179, 180
GESELL, Arnold: 24, 34
GIBBS, Josiah: 30
GIDE, André: 175
GLOVER, Edward: 31, 35
GÖRING, M.H.: 26, 27
GROOT, N. de: 10

H
HAECKEL, Ernst: 16
HEIDEGGER, Martin: 29
HERACLIT: 52, 61, 161
HESNARD, Angelo: 24
HITLER, Adolf: 26, 29, 156
HOSTIE, Raymond: 11, 32
HOWARTH, E.: 25, 34
HULL, R.F.C.: 185
HUXLEY, Julian: 104, 116

I
INHELDER, B.: 35
IOSIF: 134, 135, 136
ISAC: 178

J
JACCARD, Roland: 29, 35
JACOBI, Jolanda: 14, 33, 60
JAFFÉ, Aniela: 46, 157, 194
JAMES, William: 37, 104, 116
JANET, Pierre: 10
JORDAN, F.: 22
JUNG, Emma: 172
JUNG, Lorenz: 204

K
KATZ: 37
KENYATA, Jomo: 180
KEYSERLING, Hermann: 190, 202
KLEIN, Melanie: 129
KRAFFT-EBING, R.: 165, 179
KRANEFELDT, W.N.: 187, 199
KNIGHT, Margaret: 37
KRETSGHMER, Ernst: 18, 26, 63
KUBLA KHAN: 170, 180

L
LÉVY-BRUHL, Lucien: 59, 62
LIPPS, Theodor: 10
LOŸ, R.: 187, 199
LURIA, A.R.: 24

M
MACE, C.A.: 5, 39
MÂRGINEANU, Nicolae: 22, 34
MEYER, Robert: 8
MEYER-GRASS, Maria: 204
MOREAU, Jaques: 19, 33
MUELLER, F.-L.: 35
MULLAHY, Patrick: 24

N
NEWTON, Isaac: 114
NIETZSCHE, Friedrich: 129
NIŞCOV, Viorica:
NOSTRADAMUS: 201

P
PALER, Octavian: 179
PARACELSUS, Theophrastos: 191, 192, 202, 203
PAVELCU, Vasile: 32

PETERSON, Friderick: 186, 198
PIAGET, Jean: 30, 35
PICASO, Pablo: 192
PITAGORA: 161
PLATON: 161
POPESCU-NEVEANU, Paul: 21, 23, 34
PREISWERCK, Samuel: 29
PRINCE, Morton: 187, 199
PRUTEANU, George: 101

R
RASMUSSEN: 134 '
READ, Herbert: 185
RIKLIN, Franz: 186, 197
RICKSHER: 186, 198
RIVIERE, Diana: 186
RUSSELL, Bertrand: 29

S
SARGON: 94, 101
SAUL: 106
SCHOPENHAUER, Arthur: 161
SELESNIK, Sheldon T.: 26, 27, 34
SILBERER, Herbert: 173
SINNICOTT, Edmund W.: 22
SITWELL, Orbert: 137
SKINNER, Nicholas F.: 25, 34
STEIN, Leopold: 186
STERN, L.W.: 10
STEVENS, Anthony: 26, 29, 34, 35
STEVENSON, Robert L.: 101
STOUT, G.F.: 129
SULLIVAN, H.S.: 24
SUZUKI, Teitaro: 191, 202

T
THÖDOL, Bardo: 202
TOMA D'AQUINO: 114
TUDOSESCU, Ion: 19, 33

V
VICTORIA, Regina: 155

W
WELLS, H.G.: 94, 101
WERBLOWSKY, Zwi: 202
WHITE, Victor: 191, 202
WICKES, Frances G.: 193, 204
WILHELM, Richard: 102, 115, 116, 173, 194, 203
WINSTON, Clara: 194
WINSTON, Richard: 194
WOLLF, Toni: 190, 201
WUNDT, Wilhelm: 18, 30

Z
ZAZZO, René: 24, 34
ZIMMER, Heinrich: 191
ZWEIG, Şt.: 37

LA EDITURILE IRI ŞI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT:

Mircea Seche, Luiza Seche – Dicţionarul de sinonime al limbii române	69.900 lei
Bujor T. Râpeanu, Cristina Corciovescu – Dicţionar de cinema	47.500 lei
Îndreptar ortografic, ortoepic şi de punctuaţie	16.000 lei
Larousse – Dicţionar de civilizaţie musulmană	24.900 lei
Larousse – Dicţionar de civilizaţie egipteană	22.500 lei
Larousse – Dicţionar de psihanaliză	24.900 lei
Larousse – Dicţionar de sociologie	10.500 lei
Jacques Derrida – Diseminarea	26.900 lei
Marcel Gauchet – Inconştientul cerebral	14.900 lei
Jeanne Ancelet-Hustache – Meister Eckhart şi mistica renană	17.900 lei
Patricia Hidiroglu – Apa divină	16.900 lei
François Brune – Hristos şi Karma	17.000 lei
G. Dumézil – Zeii suverani ai indoeuropenilor	24.900 lei
Rudolf Steiner – Mistica. Gând uman, gând cosmic	14.900 lei
Rudolf Steiner – Evanghelia după Luca	16.900 lei
Rudolf Steiner – Pragul lumii spirituale	12.900 lei
Rudolf Steiner – Din cronica Akaşa	11.900 lei
W. Shakespeare – Furtuna	6.000 lei
W. Shakespeare – Regele Lear	16.900 lei
Aristotel – Organon (vol. I)	26.900 lei
Th. Ribot – Voinţa şi patologia ei	11.900 lei
Leonard Gavriliu – Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga	14.900 lei
Vasile Tonoiu – În căutarea unei paradigme a complexităţii	11.900 lei
William Golding – Oameni de hârtie	15.900 lei
Petru Creţia – Norii	7.500 lei
Tudor Opriş – Zoologia	14.900 lei
Copacul fermecat – Poveşti	3.500 lei
Luminiţa Bădeliţă – Analiza matematică clasa a XII-a	3.900 lei
Mihai Retegan, Cornel Lungu – 1956 – Explozia	13.900 lei
A. Răduţiu şi L. Gyémánt – Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania (1690–1847)	10.000 lei

Mircea Rebreanu – Optimismul nostru	3.900 lei
Mircea Rebreanu – Semnificația secolului nostru	9.900 lei
Mircea Rebreanu – În spațiul cultural al Carpaților	9.900 lei
Mircea Rebreanu – Gândirea filosofică română	8.900 lei
Michael Crichton – Terminalul uman	10.900 lei
Album – Berthelot și România	27.000 lei

LA EDITURILE IRI ȘI UNIVERS ENCICLOPEDIC VOR APĂREA:

Jeanne Guesné – Corpul spiritual	18.900 lei
Larousse – Dicționarul spațiului	32.000 lei
Iris Murdoch – Dilema lui Jackson	24.900 lei
Frieda Fordham – Introducere în psihologia lui C.G. Jung	19.900 lei
Aristotel – Organon (vol. II)	43.000 lei

Comandând prin poștă o carte apărută la una din editurile
IRI sau UNIVERS ENCICLOPEDIC
obțineți o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 60 000 lei obțineți o reducere de:

20%

Costul expedierii prin poștă e suportat de edituri.

Adresa: CP 33–2, București, România
Tel.: (401) 222 62 86
(401) 223 15 30 / int. 1606, 1030, 1430